que sais-je?

DESCARTES ET LE RATIONALISME

GENEVIÈVE RODIS-LEWIS



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Descartes et le rationalisme

QUE SAIS-JE ?

Descartes et le rationalisme

GENEVIÈVE RODIS-LEWIS
Professeur à l'Université Jean-Moulin (Lyon III)

Troisième édition mise à jour

28e mille

puf

DU MÊME AUTEUR

Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (nombreux renseignements sur les cartésiens) (G. Lewis).
L'individualité selon Descartes, Paris, Vrin, 1950 (G. Lewis).
La morale de Descartes, Paris, Presses Universitaires de France, 3e éd., 1970.
Nicolas Malebranche, Paris, Presses Universitaires de France, 1963 (Prix Gegner de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1965).
Descartes, Initiation à sa philosophie (2e éd.), Paris, Vrin, 1964.
Platon et la « chasse de l'être » (avec choix de textes), Paris, Seghers, 4e éd. 1972.
La morale stoïcienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
L'œuvre de Descartes, Paris, Vrin, 2 vol., 1971.
Epicure et son école, Paris, Gallimard, 1976.

Collaboration aux recueils :

Descartes et le cartésianisme hollandais, Paris, Presses Universitaires de France, Editions françaises d'Amsterdam, 1950.
Descartes, Cahiers de Royaumont, Editions de Minuit, 1957.
Grande Antologia filosofica, t. XII : Il Cartesianismo del Seicento, Milan, Marzorati, 1968.
Histoire de la philosophie, t. II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard (sous presse).

Editions de :

Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1945 ; *Correspondance avec Arnauld et Morus*, *ibid.*, 1953 ; *Les passions de l'âme*, *ibid.*, 1955 ; *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, *ibid.*, 1959 ; *Discours de la méthode*, Garnier-Flammarion, 1966.
Malebranche, *De la recherche de la vérité*, variantes de la 1re éd., Paris, Vrin, 1945 ; *De la recherche de la vérité*, édition critique (variantes complètes, introduction et notes historiques, index), coll. des *Œuvres complètes*, dirigée par A. Robinet, Paris, Vrin-C.N.R.S., t. I-III, 1963-1964.
Leibniz, *Lettres à Arnauld, d'après un manuscrit inédit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

En préparation :

Descartes, Paris, Vrin.

Dépôt légal. — 1re édition : 3e trimestre 1966
3e édition : 2e trimestre 1977

INTRODUCTION

« Enfin Descartes vint... » Comme Malherbe représente pour Boileau l'avènement du classicisme dans la littérature française, le promoteur des idées claires symbolise pour beaucoup la naissance de la pensée moderne, accédant à la conscience de ses pouvoirs propres, par la critique systématique des opinions reçues. Le tricentenaire du *Discours de la méthode*, en 1937, fut célébré dans le monde entier, avec une solennité exceptionnelle pour un texte philosophique. « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », cette affirmation initiale, selon laquelle « la raison est naturellement égale en tous les hommes » apparaissait comme le fondement de l'idéal démocratique ; et l'aspiration de la fin du *Discours* à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » annonçait le développement de la science, capable de transformer l'homme même...

Une étude historique plus approfondie montre ce que ces vues ont de schématique. L'abus scolastique de l'argument d'autorité était vivement contesté avant que Descartes ait rien écrit. La multiplication des travaux scientifiques qui constituent « la naissance du mécanisme » a pu faire parler du « miracle des années 1620 » (1) : le jeune

(1) R. Lenoble, dans *Histoire générale des sciences*, t. II, Presses Universitaires de France, 1958, p. 186 : sous-titre de la 2e p. sur « La révolution scientifique du XVIIe siècle ». Pendant les premières années de Descartes meurent Tycho-Brahé, Viète, Gilbert, della Porta ; pendant ses premiers travaux, Stevin, Snellius, Bacon, Kepler. Il est contemporain de Harvey, Galilée, Torricelli, Desargues, Pascal, Fermat, Roberval. Les post-cartésiens sont contemporains de Swammerdam, Mariotte, de Guericke, Boyle, Malpighi, Chr. Huygens, Redi, Roemer, Papin, Leeuwenhoek, Newton.

homme était alors inconnu, mais dès 1619, il entrevoyait la possibilité de réformer à lui seul le corps des sciences, en exerçant « la lumière naturelle de sa raison » (**R.**, I) (1). Ce souci d'unité le distingue de ses contemporains, et commande la critique cartésienne de l'instrument rationnel, qui fondera la physique sur la métaphysique.

Par sa subordination de toute connaissance de l'être au primat du sujet pensant, Descartes est souvent considéré comme le père de la philosophie moderne. Dans cette direction, sa postérité est aussi vaste que variée, du criticisme kantien aux *Méditations cartésiennes* de Husserl. Cependant Descartes n'a fait que traverser l'idéalisme. Arrêter au *Je pense* le mouvement de l'itinéraire cartésien, c'est renoncer à ce qui était pour lui l'essentiel : la justification, par la démonstration de Dieu, de la validité de toute démonstration, afin d'établir indiscutablement la correspondance entre nos idées rationnelles et les lois de la nature. Loin de rompre radicalement avec ses prédécesseurs, il retrouve une large part de l'ontologie traditionnelle, mais à partir de nouvelles bases : il faut déterminer à quelles conditions la pensée va du connaître à l'être. Et, la valeur de l'évidence est elle-même assurée par une démarche complexe qui prend appui sur ma pensée et ses limites pour accéder à l'Etre absolu, source de toute vérité. Le dogmatisme métaphysique est ici le fruit de la critique la plus audacieuse.

Cette conjonction unique explique qu'en toute rigueur Descartes ne pouvait faire école : ses successeurs, en recevant comme acquises les conclusions

(1) Les abréviations utilisées dans nos références sont indiquées dans la Chronologie (pp. 125-126).

du système, perdent la vigueur du doute initial. Aussi nomme-t-on parfois *petits* cartésiens tous ceux qui ont simplement cheminé dans la voie déjà tracée. Les « grands » seraient alors Malebranche, Spinoza et Leibniz, qui développent, selon des structures originales, la relation fondamentale de l'ontologie à la connaissance de type mathématique. Cette conception du *Cartésianisme*, très répandue surtout au siècle dernier (1), nous paraît discutable ; et nous avons préféré confronter les quatre grandes constructions métaphysiques du XVII[e] siècle en fonction de leur *Rationalisme*. Car Malebranche même, qui hérite du dualisme de Descartes, s'oppose à lui dès son premier ouvrage, au nom de la Raison, mieux consultée. Quant à Spinoza et Leibniz, leur inspiration première est radicalement hétérogène, et ils se proclament souvent ses adversaires.

Pourtant « sans Descartes aucun n'aurait été ce qu'il fut », déclare H. Gouhier en proposant de les appeler « post-cartésiens » (2). Toute leur problématique est tributaire de la distinction entre l'esprit et le corps : même quand ils contestent, comme Spinoza et Leibniz, la coupure ontologique entre les deux, le système s'édifie autour de la corrélation

(1) F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (2 vol., 1[re] éd., 1845 ; 3[e] éd. augmentée, 1868) : t. I, chap. 15-19 sur Spinoza ; t. II, chap. 1-7 et 13-15 sur Malebranche et ses disciples ; chap. 17-19 sur Leibniz, présenté comme « disciple de Descartes » malgré les réserves nécessaires ; E. Saisset, dans *Descartes, ses précurseurs et ses disciples* (recueil d'articles de 1860-1862) s'attache exclusivement pour ces derniers à Malebranche et Spinoza, « deux frères jumeaux dans la famille cartésienne », ainsi qu'à Leibniz, « à la fois le réformateur et le continuateur de Descartes » (p. XII-XIV). En fonction de leurs « thèmes communs », et sans préjuger des différences entre les trois « courants dérivés », le *Manuel de bibliographie philosophique* de G. Varet regroupe encore malebranchisme, spinozisme, leibnizianisme dans un même chapitre : « Le cartésianisme comme philosophie » (t. I, *Les philosophies classiques*, Presses Universitaires de France, 1956, pp. 395-411).

(2) Les philosophes du XVII[e] siècle devant l'histoire de la philosophie, *XVII[e] siècle*, n[os] 54-55, 1962, p. 16.

entre les idées et les choses, avec pour clé de voûte Dieu, dont la perfection est infinie positivité. Cette conviction que l'ordre des raisons est aussi celui de la nature, que tout est intelligible en droit (c'est-à-dire au regard d'un esprit infini, qui assure le bon exercice du nôtre, en même temps que les rapports entre les différents êtres), caractérise le rationalisme métaphysique du XVII[e] siècle, celui que Merleau-Ponty appelait « le grand rationalisme » (1).

Pour ce rationalisme, d'inspiration mathématique, les essences s'imposent dans leur parfaite nécessité. L'idée est la règle de l'image. Aux données confuses des sens, et aux généralités abstraites, Descartes substitue les natures simples, Malebranche les idées particulières, Spinoza les essences singulières affirmatives, Leibniz les notions individuelles. L'empirisme, et les « entités » qu'il élabore n'expliquent jamais l'universel, sans les principes que la raison trouve innés en elle, ou qu'elle puise directement dans son union à la Pensée absolue de Dieu. La vérité est à découvrir, non à construire. La raison est un don, non une conquête. Comme chez Aristote, elle définit la « nature » de l'homme, dans sa corrélation aux vérités « éternelles ».

Mais Descartes seul a remis en question la nécessité interne de ces vérités, pour chercher dans les seules ressources de la pensée humaine de quoi la dépasser, et justifier ainsi l'attrait premier qu'avaient pour lui les mathématiques, « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » (*Disc.*, 1[re] part.).

(1) *Les philosophes célèbres*, Mazenod, 1956, pp. 134-137, et *Signes*, Gallimard, 1960, pp. 185-191 : « Le XVII[e] siècle est ce moment privilégié où la connaissance de la nature et la métaphysique ont cru trouver un fondement commun... Cet accord extraordinaire de l'extérieur et de l'intérieur n'est possible que par la médiation d'un *infini positif*, ou infiniment infini » (*Signes*, pp. 186-187).

PREMIÈRE PARTIE

DESCARTES

Chapitre Premier

RAISON ET MÉTHODE

I. — Évidence et certitude

Le début du *Discours de la méthode* proclame l'universalité du bon sens ou raison, pour introduire au problème de son bon usage. « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. » La « *puissance* de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux » doit être réglée par la méthode. Comme le forgeron se sert de ce qu'il trouve, pierre et caillou, pour fabriquer ses premiers instruments (R., VIII), Descartes, déçu par les douteuses vraisemblances des disputes scolastiques, élabore ses règles personnelles à partir du modèle plus rigoureux des mathématiques, aimées dès le collège pour leur évidence et certitude. « Car si une raison était certaine et évidente, elle pourrait être proposée à l'autre, de façon à convaincre enfin son entendement » (R., II).

Aussi l'étudiant proposait-il déjà, selon le témoignage d'un condisciple, une « méthode singulière de disputer en philosophie », où l'on reconnaît bien les définitions, postulats et axiomes, liés par un raisonnement sans faille, à la façon des géomètres : « Il faisait d'abord plusieurs demandes touchant les définitions des noms. Après il voulait savoir ce que l'on entendait par certains principes reçus dans l'Ecole. Ensuite,

il demandait si l'on ne convenait pas de certaines vérités connues, dont il faisait demeurer d'accord ; d'où il formait enfin un seul argument, dont il était fort difficile de se débarrasser » (1).

Plus tard, le philosophe préférera l'analyse, qui « montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » : la démonstration synthétique pratiquée par Euclide, arrache le consentement, sans satisfaire l'esprit de ceux qui cherchent à redécouvrir avec l'auteur. Pour Descartes, la mise en forme n'ajoute rien, qu'elle soit mathématique ou logique. Les règles du syllogisme sont inutilement compliquées, et n'aident pas à trouver le moyen terme, dont dépend sa validité. C'est tout au plus un contrôle, mais il reste toujours à décider du contenu des propositions. La non-contradiction ne suffit donc pas à guider la puissance de bien juger.

La spontanéité de la raison ne se laisse pas mettre en formules, ce qui se traduit, dans le premier précepte de la méthode, par toute une série d'exigences concrètes.

« Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne rien comprendre de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » (Disc., 2e part.). L'évidence est ici un état de fait, caractérisé par la résistance au doute. « La connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte » : le premier trait est présence « à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort et que nos yeux sont disposés à les regarder » (Pr., I, 45) ; et le second appelle la même comparaison avec la vue : « Celui qui veut regarder beaucoup d'objets d'un même coup d'œil *(intuitu)*

(1) Baillet, *Vie de Descartes*, t. II, pp. 483-484.

n'en voit aucun distinctement» (R., IX). Evidence et intuition se réfèrent au même vocabulaire, comme l'expression de «lumière naturelle», autre nom de la raison. Pour reconnaître le vrai, il suffit de le fixer avec application. Car « aucune définition de logique » n'enseignerait ce qu'est la vérité « si on ne la connaissait de nature » (à Mersenne, 16-10-1639). Précipitation et prévention doivent être évitées, parce qu'elles nous aveuglent.

Cette première règle exige la disponibilité du lecteur : de son attention dépend le degré de clarté et de distinction. Et c'est là sa limite, comme le lui reprochera Leibniz. « Je ne puis, avouait Descartes, faire voir ce qui est au fond d'un cabinet à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder » (à Mersenne, 21-1-1641).

II. — Intuition et déduction

Ces métaphores n'introduisent aucun empirisme ; car Descartes ne restreint pas, comme les scolastiques, notre réceptivité à la sensibilité, dont la raison dégagerait par abstraction les éléments communs, l'intuition intellectuelle étant réservée aux anges ou « purs esprits ». La pratique des mathématiques montre assez comment cette intuition est « la conception indubitable d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison ».

Ainsi « chacun peut voir par intuition... que le triangle est délimité simplement par trois lignes, la sphère par une seule surface » (R., III). Ce ne sont pas là des notions générales, tirées par le raisonnement de la confrontation entre données sensorielles, mais des « natures simples », directement aperçues par l'esprit. L'intuition en effet ne s'oppose pas au raisonnement, elle le dirige et le sous-tend : la déduction est « le mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui a l'intuition claire de chaque terme» *(ibid.)*.

La méthode devra donc discerner les termes simples, puis les mettre en relation, car les rapports

sont aussi directement aperçus par l'esprit. Et la continuité des intuitions successives fera la solidité de la déduction. Division et combinaison constituent dans le *Discours* les deux préceptes centraux :

« Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. »

Avant de donner à sa méthode la forme très succincte des quatre préceptes du *Discours*, Descartes avait commencé à les développer dans les *Regulae*, dont il avait abandonné la rédaction avant d'avoir abordé les questions les plus complexes. La Règle V unit la réduction au plus simple et la remontée graduelle vers l'ensemble, en insistant sur l'importance de l'ordre, qui constitue « toute la méthode » (titre) ou son « principal secret » (**R.**, VI).

Des exemples mathématiques simples montrent ce que Descartes entend par là : 6, 12, 24... forment une « série », que l'on peut construire en partant du rapport $6 = 3 \times 2$. Si l'on n'en connaît que les termes extrêmes, on retrouve les degrés intermédiaires, en supposant l'ordre qui n'est pas donné *(ibid.)*. Alors que 6 précède naturellement 12, s'il constitue l'inconnue, on suit « un ordre indirect et inverse » de 12 à 6, « l'artifice » étant de « supposer que les termes inconnus sont dans une telle dépendance des termes connus qu'ils sont complètement déterminés par eux » (**R.**, XVII). Ainsi la simplicité est relative, ou, comme dit Descartes, plus ou moins absolue : elle ne renvoie pas à une hiérarchie ontologique, mais ordonne les séries « en tant que la *connaissance* de certaines choses dépend de celle des autres » (**R.**, VI). Peut-être est-ce le progrès de sa mathématique qui a conduit Descartes à dissocier les deux moments de la recherche. La mise en équation comporte en effet deux temps : d'abord isoler, en divisant les difficultés, les éléments, connus ou inconnus, qui

seront désignés par les symboles *a*, *b*... ou *x*, *y*..., dont Descartes a introduit l'usage dans la *Géométrie* de 1637 ; puis reconstruire, par la connexion des termes, leur ordre de dépendance.

Le troisième précepte du *Discours* ne se réduit pas à une synthèse, envers de l'analyse qui serait prescrite par le second. L'analyse cartésienne ne se contente pas de décomposer, elle « fait voir comment les effets dépendent des causes » *(2es réponses)*, toujours selon « l'ordre des raisons » ou de la connaissance. La philosophie transpose ici les « longues chaînes de raisons » des mathématiciens : « Pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune [chose] pour vraie qui ne le soit » (règle de l'évidence) « et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne » (Disc., 2e part.). Mais cet éloignement rend malaisé le contrôle de la continuité, et c'est apparemment la fonction du dernier précepte :

Faire « partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre » *(ibid.)*. La traduction latine rétablit le rôle heuristique de l'énumération, tant dans la recherche des intermédiaires que dans le parcours des difficultés. Et ce sont encore les *Regulae* et la *Géométrie* qui en précisent l'importance : elle relève d'abord « tout ce qui se rapporte à une question donnée » (R., VII). « Car enfin, la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique » (Disc., 2e part.). Aussi est-elle liée à la division en parties aussi petites que possible (R., XIII, titre) : elle détermine si le nombre des termes est suffisant pour exprimer tous les éléments du problème, et réduire une question imparfaite à une question entièrement déterminée (R., XIII). Elle guide aussi le raisonnement : pour « chercher la valeur des racines de quelque équation... il n'est pas malaisé de faire un dénombrement de toutes les voies par lesquelles on les peut trouver, qui soit suffisant pour démontrer qu'on a choisi la plus générale et la plus simple » (*Géométrie*, liv. III).

La vérification supplée aux déficiences de la mémoire (R., VII et XI). L'intuition regarde le présent. L'attention l'élargit aux propositions qui découlent des premiers principes (R., III) : si elle se limitait à l'instant, l'intuition ne saisirait que des éléments isolés et non leur lien. Mais lorsque les intermédiaires sont nombreux, leur « revue » complète assure que la chaîne est ininterrompue.

III. — De la méthode à la philosophie

Elaborée à partir de la pratique des mathématiques, la méthode cartésienne y a porté ses fruits.

La géométrie analytique traite les courbes par l'algèbre, passant ainsi de la construction graphique à une formulation intelligible : « Tous les points de celles qu'on peut nommer géométriques, c'est-à-dire qui tombent sous quelque mesure précise et exacte, ont nécessairement quelque rapport à tous les points d'une ligne droite, qui peut être exprimé par quelque équation, en tous par une même » (1). Et la classification des équations selon le nombre des racines prépare la théorie générale « des lignes courbes qui seraient de plus en plus composées par degrés à l'infini » *(ibid.)*. Mais Descartes s'arrête à celles qui ont une « mesure précise », comme dans sa correspondance avec Fermat sur les tangentes, il refuse l'égalisation, opérant par approximation : l'idée claire et distincte exige la parfaite égalité. C'est ce qui rend la géométrie cartésienne « bornée » pour Leibniz, dont le nouvel instrument, le calcul infinitésimal, prendra appui sur une fiction utile. Or, Descartes taxe d'erroné ce genre d'opération, en fonction d'une conception absolue de « la vérité », constamment invoquée dans les *Regulae* et le *Discours*.

Les mathématiques sont précieuses par leur « vrai usage » (1re part.), elles enseignent le « vrai ordre » (2e part.). Elles ne sont pas un simple jeu de l'esprit (R., IV), mais le modèle de toute connaissance, ce qui appelle quelques explications.

(1) *Géométrie*, liv. II : ceci introduit les coordonnées, dites encore aujourd'hui « cartésiennes ».

Si Descartes a commencé par résoudre des questions particulières de mathématique ou de physique, ses premières réflexions le montrent déjà soucieux de l'unification du savoir. Peut-être est-ce l'essentiel de l'intuition qui l'enthousiasma en novembre 1619. Cette unité est d'abord méthodologique : la « mathématique universelle » s'étend à tout ce qui comporte « l'ordre et la mesure » (R., IV). Peu importe la nature interne de la pesanteur ou de la vitesse, ou la réalité de l'étendue : « Car la division en plusieurs parties, qu'elle soit réelle ou seulement intellectuelle, est proprement la *dimension* selon laquelle nous mesurons les choses » (R., XIV). Ainsi s'esquisse une physique mathématique. Peu après avoir rencontré Descartes, le professeur hollandais Beeckman, qui encouragea ses premières recherches, notait dans son *Journal* : rares sont les physico-mathématiciens. Vers la même époque, Galilée affirme : « La nature est écrite en langage mathématique » (1). C'est ce qui permet l'expression numérique des lois découvertes à partir de l'expérience.

Mais Descartes ne s'en contente pas ; et paradoxalement les formules précises sont exceptionnelles dans sa physique, tandis que les schémas imaginatifs abondent, parce que l'effort pour fonder métaphysiquement la science donne libre cours à la déduction des propriétés de l'étendue, au lieu de chercher d'abord, comme les mécanistes de l'époque, à ordonner l'expérience selon des lois mathématiques. C'est pourquoi la méthodologie appelle le complément de la philosophie. Après l'énoncé des quatre préceptes, Descartes, évoquant les « longues chaînes

(1) *Saggiatore*, 1623, cité par R. Lenoble, *Histoire générale des sciences*, t. II, p. 191.

de raisons » des géomètres, suppose « que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon » (Disc., 2e part.). Cette hypothèse pouvait se vérifier par sa seule fécondité, comme l'ordre supposé dans les équations devient vrai par les rapports cohérents qu'il introduit entre les termes. La comparaison du déchiffrement de la nature avec celui d'un cryptogramme, qui apparaît dans la *Règle* X comme un exercice de sagacité, se retrouve à la fin des *Principes* (IV, 205) : plus le texte est long, et plus simple la clef supposée, plus grande est la « certitude morale » qu'on est tombé juste. Mais déjà la *Règle* X aspirait à « la vérité intime des choses » ; et ce qui distingue Descartes des autres savants, pour lesquels la grille mathématique vaut par l'intelligibilité qu'elle apporte au réel, même si ce n'est là qu'une simplification technique, c'est sa visée d'une « certitude plus que morale », atteinte « lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons » (Pr., IV, 206). Cela met en cause et « la chose » en son essence intime, et notre faculté de juger : la pratique de la méthode renvoie à « la philosophie » dont dépendent les « principes » (Disc., 2e part., *fin*). Le probable n'est jamais probant, et la quête de la plus parfaite certitude engage Descartes dans une extraordinaire aventure intellectuelle.

Chapitre II

LE DOUTE ET LE COGITO

La réflexion de la connaissance sur elle-même s'esquisse dès le début des *Regulae*, qui fait dépendre l'unification des sciences de l'unité du savoir *(sapientia)* humain, demeurant identique comme la lumière, malgré la diversité des objets qu'elle éclaire. Dès lors la question fondamentale est bien : « Chercher ce qu'est la connaissance humaine », ou « examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles suffit la raison humaine, examen que doivent faire, une fois dans la vie, tous ceux qui s'appliquent sérieusement à l'accomplissement du bon sens » (R., VIII).

Descartes a remis cet examen jusqu'aux premiers mois de son installation aux Pays-Bas, dans la solitude, après avoir attendu la pleine maturité de trente-trois ans (Disc., fin des 2e et 3e part.). Car le projet était « hardi », de vouloir « bâtir dans un fonds qui, dit-il, est tout à moi » (2e part.). C'est bien le langage du « cavalier français » célébré par Péguy. « Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité » (Disc., 6e part.).

I. — Le doute radical

Descartes avait horreur du doute, vainement entretenu par les confrontations d'opinions incer-

taines. Le vrai c'est, selon le premier précepte de la méthode, l'indubitable.

Montaigne s'arrêtait complaisamment à la question : « Que sais-je ? », balançant entre les réponses possibles. Descartes met tout le poids de sa décision du côté où il entrevoit le douteux, pour en *nier* toute vérité, à seule fin d'en éprouver la résistance. Son mouvement spontané était de réputer « presque pour faux» le vraisemblable ; son second mouvement, proprement critique, est de le rejeter comme absolument faux, pour apprendre au moins « certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain » (Méd., II). Alors que le doute sceptique se clôt sur lui-même, le doute méthodique débouche sur une certitude, fût-elle négative. Ainsi pour déceler éventuellement quelques bonnes pommes dans un panier douteux, convient-il de renverser d'abord tout le panier.

La tradition sceptique aide cependant Descartes dans son examen : il n'est plus besoin d'insister longuement sur l'incertitude des données sensorielles. La possible confusion du rêve et de la veille, hypothèse déjà courante au temps de Platon (*Théétète*, 158 *c*), l'arrête davantage, peut-être parce qu'elle triomphait alors dans le théâtre baroque : « La vie est un songe... ». La logique du rêve est d'ailleurs une folie provisoire. Cependant ici toute la spontanéité de Descartes résiste : « Mais quoi ? Ce sont des fous. »

Or, le *Discours de la méthode*, résumant les raisons de douter même de raisonnements mathématiques simples, argue que beaucoup s'y trompent : « Jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, ajoute-t-il, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations » (4e part.). Mais quoi, ce sont des sots, ou des inattentifs, pourrait-il rétorquer : il avouera avoir affaibli les motifs du doute, pour ne pas troubler les plus faibles esprits, dans un ouvrage accessible au grand public.

C'est donc dans les *Méditations métaphysiques*

que le doute cartésien prend toute sa vigueur. Après avoir atteint les apparences sensibles, il s'attaque à ces « choses encore plus simples et plus universelles » dont elles « sont formées », comme « la nature corporelle en général, et son étendue », ainsi que les figures et leur grandeur (Méd., I). Cette première discrimination entre le qualitatif et les diversifications quantitatives de l'étendue prépare le mécanisme : dès 1630, Descartes écrit à Mersenne que ses réflexions métaphysiques de l'année précédente lui ont permis de « trouver les fondements de la physique » (15 avril), et il le lui répétera peu avant la publication des *Méditations*. Ce fondement ne sera inébranlable que s'il résiste à tous les assauts : d'où l'audace d'une entreprise qui ébranle pour un temps les bases mêmes de la raison.

Pas même en rêve, disait Socrate au mathématicien Théétète, tu n'oserais affirmer que le pair est impair... Sain ou même fou, pourrait-on sérieusement s'affirmer à soi-même que le deux est un (*Théétète*, 190 *b-c*). Ces affirmations catégoriques ne sauraient être atteintes par le fait qu'un étourdi se trompe dans un calcul simple. Quand la quatrième partie du *Discours* concluait « que tout était faux », ce mouvement était déjà « hyperbolique », c'est-à-dire que la négation systématique outrepassait la simple suspension du jugement : comme pour redresser un bâton tordu, dit Descartes, on le recourbe dans l'autre sens.

Pour donner plus de poids à l'hypothèse d'une fausseté généralisée, les *Méditations* imaginent qu'un être tout-puissant ait « voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de 2 et de 3 ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile ». Ceci suppose que je dépende de lui, et Descartes évoque d'abord la tradition religieuse qui lui est familière : c'est l'opinion, encore incontrôlée, d'un « Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé... tel que je suis » ; et

si l'on objecte que cela s'oppose à la « bonté » qu'on lui accorde, c'est du moins un fait que le bon Dieu traditionnel permet que je me trompe quelquefois. Le processus de généralisation est le même qu'à l'égard des sens qui nous trompent parfois : pourquoi pas toujours ? « Il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » La question est donc posée : y a-t-il « un vrai Dieu qui est la souveraine source de vérité », et dans ce cas comment l'erreur est-elle possible ?

Cette hypothèse ne deviendra incontestable que si l'on donne d'abord toute sa vigueur à sa contradictoire : un mauvais Dieu (ou si l'on préfère démon ou génie) souveraine source d'erreur. Ce « mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant » abonde aussi dans le théâtre fantastique. Mais quoi ce sont des fables... Et ne vaut-il pas mieux nier toute puissance supérieure à l'homme plutôt « que de croire que toutes les autres choses sont incertaines » (Méd., I).

L'athéisme, qui fait confiance à la raison de l'homme et à son indépendance, était alors florissant, si l'on en croit le P. Mersenne qui estimait à 50 000 le nombre des athées dans Paris ; à la lecture des *Méditations*, il objectera à Descartes qu'un athée peut être bon géomètre *(2es objections)*. Mais pour atteindre un principe absolument inébranlable, Descartes ne peut se contenter du relatif. Dans l'athéisme, l'homme reste dépendant du destin ou du hasard, ou d'une « continuelle suite et liaison des choses ». Notre expérience de l'erreur marque notre imperfection, et « d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours » (Méd., I).

Ainsi, que l'homme dépende d'un être qui le domine ou d'un enchaînement aveugle, son assurance est minée, même en ce qui concerne le modèle initial de la plus parfaite certitude : l'évidence

des mathématiques. Certes, ce doute est artificiel, « métaphysique », avoue le philosophe, qui ne parvient pas à le vivre concrètement. Avant de s'engager dans cette aventure intellectuelle risquant d'ébranler, avec toutes les croyances, la confiance spontanée à l'égard du monde et de la raison, Descartes s'était fixé une règle de vie normale, conforme aux coutumes et aux attitudes les plus raisonnables (Disc., 3e part.). Mais ce doute hyperbolique est fort sérieux, dès qu'on vise la vérité : dans le dialogue *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (1), à l'interlocuteur qui évoque le danger du pyrrhonisme, le porte-parole du bon sens, Eudoxe, répond : « C'est un indice que votre science n'est pas si infaillible, que vous n'ayez peur » que ces raisons « en puissent saper les fondements, en vous faisant douter de toutes choses ; et par conséquent que vous en doutez déjà, et que mon dessein est accompli, qui était de renverser toute votre doctrine, en vous faisant voir qu'elle est mal assurée. » Il faut donc « passer outre avec plus de courage », et affronter la « nuit » du doute, avec ses « vaines images » : « Si vous les fuyez, votre crainte vous suivra ; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre. »

II. — Le « Cogito »

S'il s'était contenté de suspendre son jugement devant le douteux, Descartes n'aurait pas quitté le mol oreiller où s'endort le scepticisme, pour fuir, en rêve, devant des fantômes. Parce qu'il *nie* systé-

(1) Inachevé : il est possible que Descartes l'ait commencé peu avant de mourir, à Stockholm.

matiquement tout l'incertain : existence du monde, et d'autrui, et de son corps même, ainsi que le bon fonctionnement de la raison, il découvre soudain que cette négation enveloppe toujours l'affirmation de celui qui la pense. Si je pense, je suis, cette prise de conscience résiste aux assauts réitérés du doute, et au plus malin génie : « Il n'y a point de doute que je suis s'il me trompe » (Méd., II). Ainsi, « il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». Telle est l'expression la plus nuancée, dans les *Méditations*, du célèbre : « Je pense, donc je suis » du *Discours de la méthode* (4e part.), où il constitue la première « vérité » et « le premier principe de la philosophie ». Les *Principes* (I, 7) en reprenant la même formulation : *Cogito, ergo sum*, parlent de « conclusion ».

Il ne s'agit donc pas de la simple constatation d'un fait, mais de l'aperception intellectuelle d'une liaison nécessaire. Les *Regulae*, à côté d'exemples mathématiques simples, donnaient comme modèle d'intuition : « Chacun peut voir qu'il existe, qu'il pense » (R., III) ; mais rien dans le contexte ne suggère que Descartes ait dès lors saisi ce qui fait la force exceptionnelle du Cogito : non pas la conscience de la pensée, ou bien le sentiment de l'existence, perceptions aussi claires que la conception d'un triangle (sans plus), mais bien la découverte de l'inattaquable solidité du lien qui les unit. J'existe, parce que je pense, dans la mesure où je pense. Autrement dit,« pour penser, il faut être» (Pr., I, 10) ne devient la majeure partie d'un possible syllogisme (Or je pense. Donc je suis) que parce qu'une unique proposition a d'abord enraciné la pensée dans l'être : « Vous savez que vous êtes, parce que vous doutez », dit en un saisissant raccourci *La recherche de la vérité*. Le doute radical porte ainsi en lui sa négation. Or le début de la *Seconde Méditation* rappelait le mot d'Archimède : il suffit d'un point « fixe et assuré » pour soulever la terre.

Le Cogito a bien le premier caractère des « principes » : être si évident « que l'esprit humain ne

puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer » ; mais a-t-il le second, à savoir « que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux » (Pr., préface) ? Le privilège de la pensée, impliqué dans tout effort pour la nier, ne la clôt-il pas sur elle-même ?

III. — Que suis-je ?

Le Cogito, nécessairement vrai « toutes les fois » qu'il est conçu, paraît en effet limité à la « présence » de l'attention requise pour attester l'indubitable. En poursuivant sa réflexion, Descartes avouera : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister » (Méd., II).

Il en conclut que, la pensée seule ne pouvant être détachée du moi sans que cesse son existence, il est un être pensant, *res cogitans*. C'est, dira Kant, un paralogisme : de la liaison entre notions, le philosophe est passé à l'affirmation d'une substance, la « chose qui pense », laquelle ne se définit pas seulement par la succession phénoménale des pensées particulières, mais les sous-tend. Car pour Descartes, le Cogito se saisit à la première personne, et pose l'existence d'un moi concret : *Ego existo* ; ce moi qui existe est « une nature particulière », et non une abstraction telle que la pensée en général (à Arnauld, 29-7-1648). Certes, répliquera Kant, la pensée est subordonnée à l'unité du « Je pense », mais de quel droit passer de la forme vide à un contenu ? Le criticisme refuse ainsi l'affirmation fondamentale du cartésianisme : la pensée atteint l'*être*, à travers mon être. Aussi Descartes emploie-t-il sans hésiter le vocabulaire traditionnel de l'ontologie : les actes renvoient à un sujet, ou substance. Il ne désigne pourtant pas par là un substrat inaccessible parce qu'inintelligible. Nous connaissons la substance par les actes qui expriment

sa nature. Penser, c'est « entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc. », dont le trait commun est de ne pouvoir « être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance » ; tels sont les « actes que nous appelons *intellectuels* » : le latin dit plus généralement *cogitativi*, cogitatifs *(3es réponses, à l'obj. 2)*.

Descartes reconnaît bien un contenu variable à la « chose qui pense. C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (**Méd.**, II). Le doute, qui peut affecter ces contenus, s'arrête devant la certitude immédiate de la conscience de soi : « Car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre » (**Méd.**, III). Et quand des adversaires objectent qu'on dirait aussi bien : Je respire, donc je suis ; ou je me promène, donc je suis, Descartes l'admet, non comme une preuve du corps qui est censé exercer ces actions, mais en tant que la conscience de se promener ou de respirer est une pensée (*5e réponses*, sur **Méd.**, II, § 1 ; et à Reneri, avril-mai 1638). Cette conscience ne s'ajoute pas aux actes par une réflexion seconde ; elle est « immédiate » *(2es réponses, déf. 1* ; **Pr.**, I, 9).

Le « Je pense » ne saurait donc être distingué, comme forme, du contenu que par abstraction. Toute distinction logique « à la façon de l'École », obscurcirait ce qui s'entend de soi-même, comme « pensée, certitude, existence » (Pr., I, 10). Chaque pensée, quelle que soit sa modalité propre, est certaine en tant qu'existence, la conscience l'atteste.

Mais dans quelle mesure cette « conscience de soi » est-elle « connaissance de soi » (1) ? Le *Discours de la méthode* conclut directement du Cogito « que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce

(1) Cf. la discussion présentée par J.-P. Sartre à la Société française de Philosophie, 2-6-1947, *Conscience de soi et connaissance de soi.*

que je suis, est entièrement distincte du corps » (4e part.). La *IIe Méditation* se borne à dire que cela seul est « nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit » (le latin redouble : *mens, sive animus*), « un entendement, ou une raison ». En préférant *esprit* à *âme*, Descartes exclut toute résonance « animiste » : la chose qui pense n'assure aucune fonction vitale ; et la définition de la pensée par la conscience se limite expressément à ce qui est directement connu, comme « toutes les opérations de la volonté, de l'entendement... », mais non ce qui en peut dépendre : « Par exemple, le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins, n'est pas une pensée » *(2es réponses)*.

L'aspect « intellectuel », que les réponses aux troisièmes objections entendent au sens le plus large, exprime pareillement ce primat du connu, sans exclure les modes tels que la volonté, qui s'y subordonnent nécessairement. Le sujet pensant n'est pas un simple entendement pur, et la « raison » enveloppe déjà l'adhésion du jugement. Cependant, constituant l'horizon de tout acte de pensée, la conscience est plus profondément intellectuelle, ou rationnelle, dans sa fonction unificatrice, se saisissant elle-même comme permanente sous la diversité des modes vécus.

Je me connais donc esprit, dès lors que j'aperçois cette nécessaire et constante référence au sujet, quel que soit l'objet visé par l'acte de sa pensée. C'est ce qui ressort de la célèbre analyse du morceau de cire, dans la *Seconde Méditation* : tout en dissociant dans la cire les qualités sensibles changeantes, et leur substrat étendu, élaborant ainsi déjà l'idée claire et distincte de la matière, Descartes dégage que cette idée est conçue par « mon entendement seul ». Sous la variabilité de la couleur, de la saveur ou de la consistance, « l'inspection de l'esprit »

découvre l'exigence d'une permanence : « La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. » De même j'entrevois par la fenêtre des formes mouvantes, « des chapeaux et des manteaux... Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux ». Et même si c'étaient des automates, car il se peut « encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement », du moins celui-ci dévoile-t-il « un esprit humain », seul capable de dépasser la succession des impressions qui pourraient « tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ».

Si l'on cherche à atteindre directement « quelque chose », cette démarche rencontre apparemment une impasse : Je-pense-mes-pensées, cela ne va pas très loin, tant que la réalité de leur contenu reste douteuse. Que vaut du moins la conclusion que « l'esprit humain... est plus aisé à connaître que le corps » (Méd., II ; titre) ? « Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? » Ce sera contesté par Malebranche : quand j'ai conscience de l'idée d'étendue, c'est l'idée qui est claire et distincte, tandis que la conscience est confuse en tant que sentiment vécu. Le Cogito enseigne le fait de l'existence, et non la nature de l'esprit. A une objection analogue de Gassendi, Descartes avait fait une réponse ambiguë, citée par Malebranche : de ce que nous connaissons en la cire blancheur, dureté, passage à l'état liquide, nous connaissons autant d'attributs en l'esprit, « de ce qu'il les connaît » (5es *réponses*, sur Méd., II, § 9). N'est-ce pas réduire la pensée à la succession des sentiments éprouvés par la conscience ?

Un trait plus important se dégage des analyses précédentes : « La nature de mon esprit » s'affirme dans le refus de simplement subir la fuite du successif, comme le ferait l'animal. La conscience, liée au changement, constitue le propre de l'esprit, parce qu'elle est exigence de permanence sous le

changement, d'unité sous le multiple. C'est par là que je me connais comme « une raison ». Mais ce n'est pas là une pensée impersonnelle, suffisant à fonder la connaissance des vérités nécessaires. Le moi du Cogito, temporel, contingent, « connaît peu de choses » et « en ignore beaucoup » (**Méd.**, III, début). Pour expliquer son aspiration à l'absolu, il faudra dépasser ses limites, en accédant « peu à peu » à « la nature intellectuelle en général », c'est-à-dire à Dieu (à Silhon, mars 1637).

Chapitre III

DIEU

I. — Le recours nécessaire à Dieu comme fondement

« Je suis donc certain que je suis une chose qui pense, mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? » (Méd., III).

Du Cogito, le *Discours* tirait deux conclusions : l'une sur la nature de l'esprit, aussitôt distingué du corps ; puis Descartes réfléchissait sur ce qui le rend indubitable : de ce que « je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (4e part.). Le même mouvement se retrouve dans la *IIIe Méditation* : « Et partant, *il me semble* que déjà je puis établir pour règle générale... » Que vaut donc ce jugement ? La précision des *Méditations* est fonction de la profondeur du doute hyperbolique : « Une claire et distincte perception... ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. » Le doute a ébranlé des vérités aussi simples et « apparentes » que 2 et 3 font 5, il s'est évanoui devant la conscience que je suis, en tant que je le pense.

Par la saisie d'une connexion nécessairement vraie, chaque fois que je la conçois, l'esprit refuse déjà la pure subjectivité du vécu. Certes, je puis n'être plus, si je cesse seulement de penser, mais l'indiscutable

présence, actualisée par l'attention, permet-elle de passer à l'intemporalité du vrai ? La puissance persuasive de l'évidence est telle que, dit Descartes : « De moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis » ; et dans son élan, il y ajoute l'addition de 2 et 3, « ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois ».

Mais cette persuasion est remise en question par le rappel du Dieu trompeur, dont la perspective ébranlait des connaissances aussi simples. Une seule vérité suffit à ruiner l'hypothèse d'une fausseté généralisée, et la confiance naturelle en l'évidence en est fortifiée : « Aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire » ; mais la certitude est « une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée » *(2es réponses)*. La « règle générale » de l'évidence s'arrête toujours à l'indubitable en fait. L'originalité de Descartes métaphysicien est de chercher, à partir du fait, le droit absolu de ne plus jamais douter que ce qui a été une fois vrai le demeure, lors même qu'on n'y pense plus, de découvrir dans la présence du vrai son éternité, et de fonder dans l'être les lois de la pensée mathématique.

L'athée attentif à son calcul assure sans hésiter que 2 et 3 font 5 ; mais tant que demeure possible l'égarement d'une pensée issue d'un monde aveugle, ou dupée par une puissance supérieure, « il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes ». Le sont-elles ? La difficulté est de discerner ce qui nous semble évident de ce qui exclut tout doute, si léger soit-il. « Et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu » *(ibid.)*.

II. — Les preuves de Dieu par l'idée d'infini parfait

Descartes ne peut démontrer l'existence de Dieu par les voies traditionnelles qui remontent des créatures à la cause première : preuves cosmologique ou téléologique supposent l'existence ou l'ordre de ce monde, encore douteux. Il doit partir des conclusions du Cogito : l'existence de mes pensées et du moi qui les pense. Dans les deux cas le nerf de l'argument sera la présence en moi d'une idée telle que ma seule pensée bornée et imparfaite n'en puisse rendre compte.

Aussi importe-t-il peu de distinguer deux preuves dans la *III*e *Méditation*, ou de voir dans la seconde une explication de la première (à Mesland, 2-5-1644). Elles reposent sur le principe de causalité : dans la première, l'effet considéré est l'idée d'infini ; la seconde, plus concrète, s'appuie sur l'existence du moi pensant, et sa contingence. Mais je ne saurais dire que la cause première est Dieu, « si je n'ai véritablement l'idée de Dieu » *(ibid.)*.

La première tentative pour aller du Cogito à la chose pensée a rebondi vers le sujet pensant. Cette réduction *idéaliste* fait encore échouer la seconde tentative pour discerner l'origine des idées à partir de leur classification en trois groupes : « Les unes me semblent nées avec moi » (le latin dit : innées), « les autres être étrangères et venir de dehors » (adventices), « et les autres être faites et inventées par moi-même » (forgées ou factices).

Cette distinction, qui aura son rôle à jouer, est encore insuffisante. Car la spontanéité naturelle qui nous porte à croire aux corps extérieurs n'a pas l'indubitable clarté de la lumière naturelle ; ces représentations ne seraient-elles pas factices, comme celles des rêves, qui surgissent aussi involontairement ? La réponse à ces deux objections ne sera donnée que lorsque tout l'édifice aura des bases solides ; alors ces pierres d'attente trouveront leur place.

Faute de pouvoir déterminer directement la « véritable origine » des diverses idées, on s'attache donc à leur contenu, différencié selon l'objet représenté, c'est-à-dire à leur « réalité objective ». Il ne s'agit nullement de ce que nous appelons objectivité. La chimère librement inventée ou la vision subie dans le songe sont *objets* de ma pensée au même titre que ce Dieu auquel je pense, lors même que je le mets en question. *Ma* pensée n'est pas la règle de la vérité des choses ; sinon, elle n'aurait pas besoin d'autre fondement que le Cogito. Mais celui-ci n'atteste que l'existence de chaque idée, comme modalité particulière. Un vocable traditionnel désigne cet aspect de l'idée comme sa « réalité formelle », en tant que la faculté de penser s'actualise successivement sous telle ou telle forme. A cet égard, toutes les pensées se valent : rêvées ou non, elles ne sont pas moins réellement existantes. Elles requièrent donc pour cause une existence actuelle. Car « c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet » (Méd., III).

Ainsi les différences dans les objets *représentés* doivent avoir une source réelle, même si nous accordons d'abord plus de poids aux choses sensibles qu'à leurs idées. La philosophie du sens commun admet d'emblée que la pensée vise un objet hors d'elle, ce qu'a contesté le doute radical. S'adressant à des métaphysiciens, Descartes s'appuie sur les notions ontologiques courantes : réalité possible ou actuelle, causalité, degrés d'être ou perfections. Mais l'essentiel de sa démarche est très simple. Le Cogito a posé un sujet pensant, qui s'est découvert à travers le doute, donc limité et imparfait ; il a en lui assez de réalité pour rendre compte, non seulement de toutes les représentations d'autres esprits finis, mais peut-être aussi des êtres corporels : l'idée de l'étendue a renvoyé à son intellection, et les notions de substantialité, de durée, de nombre caractérisent aussi bien les êtres spirituels que ceux qu'on suppose corpo-

rels. Qui peut le plus peut le moins, et il est traditionnellement admis que l'esprit est supérieur au corps, toujours douteux.

Une seule idée exige une cause qui me dépasse totalement : Dieu, c'est-à-dire « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites » (**Méd.**, III).

Mais cette idée est-elle inattaquable ? La force de Descartes est de demander seulement qu'on pense à Dieu, fût-ce pour le nier ou le déclarer inimaginable et incompréhensible : dès lors on en a quelque conception. Sa faiblesse est d'envelopper dans une notion commune, selon lui, à « tous les hommes » (à Mersenne, juillet 1641), donc intrinsèquement rationnelle, des traits comme la toute-puissance créatrice, qui relèvent plutôt d'une tradition religieuse. Les Anciens réduisaient la Cause première à un rôle moteur ou ordonnateur et ils associaient l'infinité à l'imperfection, un être pleinement achevé, complet, étant nécessairement fini. La théologie chrétienne, avait déjà distingué de l'indéterminé négatif, l'absence positive de bornes, signe de perfection. Mais l'infinité restait l'objet d'une approche négative de la transcendance, visée par les mystiques, tandis que la connaissance analogique des spéculatifs remontait des effets finis à leur créateur.

L'originalité de Descartes est de faire de l'infini positif la condition même de la pensée du négatif, trait qui va marquer profondément le « grand rationalisme » du XVIIe siècle. L'infini est ontologiquement premier par rapport au fini, même si chronologiquement la première certitude est celle de mon être fini. Il est à cet égard essentiel que le Cogito n'ait pas atteint d'emblée la Pensée universelle et intemporelle. L'argumentation cartésienne conclut de ma finitude à l'impossibilité pour moi d'être cause de cet infini positif représenté par l'idée que j'en ai. Ainsi s'instaure une véritable dialectique

ascendante, où l'être limité de l'*ego* pensant se subordonne à l'Etre infini, seul capable d'être absolument Principe.

La seconde preuve concrétise la même démarche en partant non de l'idée mais de mon existence ; toutefois le cœur de l'argument reste l'inhérence en moi fini de l'idée d'infini. L'appel à la suite indéfinie des générations ne fait que reculer le problème, et ravive le doute à l'égard de tout ce qui n'est pas présent à mon attention actuelle. A chaque instant quel est donc le fondement d'un être contingent et fini ? Pour Descartes, si j'avais le pouvoir de prolonger mon existence, il devrait s'exercer sans cesse, or je n'en ai pas conscience. En outre, si j'avais acquis de moi-même ce peu que je possède, pourquoi ne me serais-je pas octroyé aussi la parfaite perfection dont j'ai l'idée. Comme dans la première preuve, c'est le fossé impossible à combler entre l'infinité positive et ma négativité qui oblige à franchir les bornes du Cogito, pour accéder à un autre Etre, dont je me découvre dépendant.

Les empiristes ont objecté que cette notion d'infini peut être progressivement constituée par extrapolation à partir de nos perfections. Toujours Descartes répond que le progrès est lié à un manque, et que l'addition du fini ne produit que l'indéfini, ce dont les bornes reculent sans cesse devant mon entendement, mais qui reste indéterminé, au sens négatif du mot. Au contraire « je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède » (Méd., III). La simplicité, l'indivisibilité caractérisent l'idée d'infini positif. Descartes ne nie pas que nous ayons le pouvoir d'amplifier ; mais ce passage à la limite, à l'absolu, ne saurait naître de l'expérience, ce qui fait toute la force de l'argument.

Aussi la fin de la *IIIe Méditation* donne-t-elle un premier contenu à la notion d'innéité évoquée au début : ni reçue par les sens, ni forgée par moi, l'idée de Dieu est inscrite en ma nature, « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ».

Et elle ramasse les développements précédents en une unique intuition : « Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur, mais je connais aussi, *en même temps*, que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et... qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. »

III. — La preuve ontologique

Cette démonstration suffit, et les *Méditations* poursuivent leur enquête : dès lors que ce vrai Dieu exclut la tromperie, comment l'erreur est-elle possible (Méd., IV) ? C'est d'une façon toute incidente qu'apparaît dans la *Ve Méditation* une nouvelle preuve, où l'idée de Dieu, considérée directement en elle-même, et non plus par rapport à notre finitude, s'affirme telle, dans sa plénitude, que l'essence y enveloppe l'existence.

De cet argument ontologique, dont une formulation moins concise avait déjà été proposée par saint Anselme, et critiquée par saint Thomas, Descartes avouait qu'il a d'abord quelque apparence de sophisme, et beaucoup l'ont contesté. Kant en particulier objectera que l'existence n'est pas une perfection comme les autres. Entre ma représentation de cent pièces de monnaie et leur réalité, il n'y a rien de plus, sinon que je les ai en poche. Mais Descartes avait bien vu que toute autre notion que celle de Dieu, qu'il s'agisse d'un objet concret ou d'une essence parfaite comme le triangle, n'enveloppe qu'une existence *possible* : ce que la définition du triangle implique nécessairement, c'est une série de propriétés, comme la valeur de la somme des angles, sans qu'il s'ensuive qu'un seul triangle existe hors de la pensée. Au contraire, « l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits » (Méd., V). Descartes n'aurait pas ajouté cette

preuve, s'il ne l'avait jugée valable : dans la dédicace des *Méditations*, il dit s'être volontairement borné aux arguments qui « égalent, voire même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie ». Or, le mouvement propre du cartésianisme est dans ce passage de l'égal au plus. Dans les *Regulae*, il visait, en toute recherche de la vérité « une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie (R., II), parce qu'il n'avait pas encore ébranlé leur évidence par le doute hyperbolique. Dès 1630, après avoir consacré sa première solitude hollandaise à méditer sur la connaissance de Dieu et de soi-même, il écrit à Mersenne : « Au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est *plus* évidente que les démonstrations de géométrie » (15 avril).

La preuve par l'idée d'infini en nous est première selon l'ordre des raisons, le doute total ayant rencontré d'abord l'intuition immédiatement simple et irréfutable du Je pense. Dès lors que Dieu n'est plus suspect de nous tromper à leur égard, les essences mathématiques s'affirment « natures vraies et immuables » (Méd., V). La preuve ontologique, issue d'une confrontation entre l'idée de Dieu et ces autres idées innées, est cependant indépendante de ce qui précède.

Descartes précise : « encore que tout ce que j'ai conclu dans les *Méditations* précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer dans mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités mathématiques » *(ibid.)*. Il revient ainsi à l'évidence qui servait de base aux règles de la méthode, et qui contente le mathématicien, non-métaphysicien : comme à la fin de la *Ire Méditation* et au début de la troisième, sa confiance spontanée dans les vérités mathématiques simples répugne au doute hyperbolique, sans en être toutefois préservé tant que Dieu n'est pas démontré. Or, le coup de force de Descartes est de prendre pour appui ces évidences naturelles, malgré leur fragilité, et par une démonstration *au moins* aussi certaine, d'accéder au plan supérieur de l'être. Dieu *pensé* comme absolument parfait ne peut pas sans contradiction ne pas *être*.

Par là sont exclus en même temps toute surgie et tout retour éventuel du doute total. Au moins aussi grande, mais non pas davantage au début de la démarche, la démonstration devient plus évidente en atteignant la source même des essences mathématiques et de toute vérité.

IV. — Dieu et les vérités

« Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent, je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain : mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement » (Méd., V).

Le *Discours* qui, en l'absence du doute hyperbolique, avait tiré du Cogito la « règle générale » de l'évidence, a le même mouvement : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies » (4e part.). Même dans cet exposé abrégé pour le plus vaste public, on aperçoit le ressort de la métaphysique cartésienne.

L'Etre fonde la vérité parce qu'il en est la source ; cette expression augustinienne prend chez Descartes un sens neuf. Il est significatif qu'elle apparaisse, dès la *Ire Méditation*, comme l'envers de l'hypothèse du malin génie : « Je supposerai... non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité... » Car l'hypothèse de la tromperie n'est possible qu'en l'ignorance du vrai Dieu : non seulement « vouloir

tromper témoigne sans doute de la faiblesse » (*Méd.*, IV) ; mais surtout la « malice » qu'elle enveloppe est, comme l'erreur, déficience d'être. Or, Dieu est plénitude d'être, par une surabondance de sa propre puissance » (*1res réponses*). « Cause de soi », Dieu l'est aussi de tout l'être : « La vérité consiste en l'*être*, et la fausseté au *non-être* seulement » (à Clerselier, 23-4-1649) ; ainsi source de toute vérité, par nature il exclut formellement toute fausseté.

Dès 1630, Descartes précisait : « les vérités mathématiques », dites « éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume » (à Mersenne, 15-4-1630). Tel est le sens plein de « source souveraine ». Cette création des vérités éternelles, largement proclamée dans plusieurs lettres à Mersenne, au moment même où Descartes vient d'assurer solidement les bases de sa métaphysique, apparaît à peine à la suite des *Méditations*, où elle s'étend au bien comme au vrai : « Il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende » (*6es réponses*, § 8). Et la lettre au P. Mesland du 2 mai 1644 déclare même « que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire » : il l'a pu en droit, il ne l'a pas voulu.

Cette thèse, scandaleuse pour tous les autres rationalistes du XVIIe siècle, enracine donc dans la liberté divine les principes les plus nécessaires de la raison. On comprend mieux l'audace du doute cartésien à l'égard des vérités les plus évidentes, si elles ne sont pas intrinsèquement nécessaires : elles sont vraies parce qu'elles émanent de la parfaite toute-puissance ; la conception incomplète et confuse

d'une puissance maligne ne retenait que l'arbitraire, peut-être illusoire ou changeant. Comme l'objectera Malebranche, ces vérités ne sont-elles pas établies pour un temps ? Car Descartes disait déjà qu'un roi peut changer ses lois. Mais c'était pour rectifier la comparaison : Dieu est immuable, parce qu'il est parfait ; sa volonté n'est pas arbitraire, car elle n'est pas distincte de sa sagesse : « Il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure » (à Mesland, 2-5-1644). Il faut rompre avec l'anthropomorphisme qui soumet le vouloir divin à une norme préalablement aperçue par son entendement, parce que notre raison adhère toujours à un ensemble de règles déjà constituées. Mais cela n'affecte les principes rationnels d'aucun relativisme ou conventionalisme : ils dépendent de Dieu, non de nous. En droit, ils eussent pu être autres, nous les connaissons cependant comme éternels et nécessaires : ils s'imposent absolument comme lois aussi bien « en nos esprits » qu' « en la nature » (à Mersenne, 15-4-1630). Immuable, et non limitée à notre intuition présente, la vérité correspond à l'être des créatures, en tant que nous en avons une idée claire et distincte.

V. — Le cercle cartésien

La règle générale de l'évidence ne devient critère absolument indubitable du jugement vrai qu'avec ce fondement ontologique : « Je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet et selon la vérité telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine » *(4es réponses)*. Mais « nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distincte-

ment ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies » *(4es objections d'Arnauld)*. Ne sommes-nous pas au rouet ? Peut-on prouver Dieu au moyen d'axiomes, alors qu'on n'est pas sûr de n'être pas trompé en cela ? demandait à Descartes le jeune étudiant Burman, qui a noté toute la conversation : on le prouve ainsi, admet Descartes, avec la certitude de n'être pas dans l'erreur, puisqu'en fixant l'attention sur ces notions, on est contraint d'y adhérer.

Déjà la preuve ontologique, par son analogie avec la démonstration des propriétés d'une essence mathématique, n'avait pas plus d'évidence en son point de départ que celle de ces essences, éventuellement soumises au doute hyperbolique ; de plus, pour qu' « Etre souverainement parfait » exclue « être sans existence », il faut que l'existence soit une perfection, et que le principe d'identité et de non contradiction soit valable. La première voie, par l'idée d'infini en nous, soulèverait une difficulté voisine, puisqu'elle invoque l'équivalence de « réalité » entre la cause efficiente et totale et l'effet, dont le « degré d'être » est aussi perfection. La présentation géométrique des *réponses aux secondes objections* en fait un axiome (n° 4), et rattache l'évidence des axiomes aux notions que chacun trouve en soi-même, comme : « Qu'une même chose ne peut pas être et n'être point tout ensemble » *(3e demande)*.

Parmi les propositions auxquelles le début de la *IIIe Méditation* tendait à étendre l'évidence du Cogito, il faut donc faire une distinction : toutes sont persuasives, mais les vérités mathématiques restent sujettes au doute hyperbolique. Au contraire, il n'a pas prise sur « les exigences de l'être » (1), dont le Cogito donne le premier exemple, tout en se dévoilant comme cas particulier du principe : le néant n'a pas de propriétés. Si la connexion entre ma pensée et l'existence est aperçue dans un présent fugitif (exprimant la contingence de mon existence dans le futur, ce qui exigera une cause transcen-

(1) Cf. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, chap. 10 : « Les exigences de l'existence dans la pensée métaphysique de Descartes. »

dante), la nécessité du lien est intemporelle. Je sais qu'il sera impossible de douter « que les choses qui ont été une fois faites ne peuvent pas n'avoir point été faites » ; car la fiction d'une « fausseté absolue » est ici strictement impensable : « Nous n'en avons pas le moindre soupçon » (*2es réponses)*. C'est encore l'irrésistibilité qui prime. L'erreur sur les définitions enveloppées dans les relations numériques est à la rigueur pensable, celle sur les équivalences ontologiques ne l'est pas, chaque fois que l'attention actualise la présence de l'être. Il suffit donc que les preuves de Dieu soient l'objet d'une intuition élargie aux premières conséquences des axiomes, pour que la conclusion soit désormais incontestable.

Il y a bien mouvement tournant, et non cercle vicieux : ma pensée trouve en elle les notions premières, manifestes par la lumière naturelle. « Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle » (Méd., III). Cette confiance sous-tend la règle générale de l'évidence, jusqu'à ce que cette même lumière aperçoive son principe, l'Etre absolu, source de toute vérité dans sa nécessité éternelle. Dès lors, même quand ma pensée n'est plus appliquée à l'évidence actuelle, nul doute ne peut plus affecter tout ce que je me souviens d' « avoir clairement et distinctement compris... Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la géométrie et autres semblables ». Car « quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence est *absolument véritable* » (Méd., V).

CHAPITRE IV

LIBERTÉ ET BON USAGE DE LA RAISON

I. — La responsabilité de l'erreur

Dieu, source de toute vérité, exclut l'erreur généralisée ; c'est pourtant un fait que *je me* trompe souvent, alors que l'être souverainement parfait « ne m'a point donné de puissance pour faillir » (Méd., IV). Comment puis-je donc être en défaut devant « le bien et le vrai » ? La *IVe Méditation* les nomme ensemble, mais Descartes s'attache surtout à l'erreur, son propos critique visant d'abord la certitude.

L'erreur est cependant un mal, et si on le considère traditionnellement, comme un simple « défaut ou manquement » au regard de Dieu, elle m'apparaît comme « une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder » (Méd., IV) : le sujet pensant affirme son droit à la vérité. La réflexion de Descartes s'approfondira sur deux plans : une justification métaphysique de ma puissance de bien juger, une explication du fait que j'en use mal, pour déterminer comment désormais éviter l'erreur.

Car le jugement appelle le « concours... de la puissance de connaître... et de la puissance d'élire » *(ibid.)*, qui constituent les deux attitudes fondamentales de l'esprit, réceptif à l'égard des idées,

actif dans l'assentiment qu'il leur accorde. En tant que connaissance, le Cogito dévoilait d'abord l'entendement ; mais dans la position d'une conclusion, tenue pour constante, il engageait l'adhésion de la volonté, également à l'œuvre dès le doute hyperbolique : « Pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose » (Disc., 4e part.). Dans les *Principes* (I, 6) la liberté de suspendre le jugement est même présentée, juste avant le Cogito, comme un moyen de résister à un tout-puissant trompeur. L'entendement est premier, car la volonté pour se déterminer doit apercevoir quelque objet (Pr., I, 34), alors que les idées peuvent être considérées « seulement en elles-mêmes », sans que l'esprit prenne parti, comme dans la rêverie (Méd., III). Mais devant presque chaque intellection, l'âme réagit aussitôt (à Regius, mai 1641), si bien qu'il est malaisé de distinguer ces deux aspects complémentaires de la pensée dans son plein exercice.

L'erreur naît pourtant d'un hiatus entre la finitude de l'entendement et l'infinité de la volonté. Les textes de jeunesse insistaient déjà sur la première, que le Cogito n'esquive pas : je suis un être « qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup » (Méd., III). La conscience de cette limitation a conduit à la source transcendante de l'idée d'infini en moi. Et « je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu'en effet il est du propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini » (Méd., IV). La clarté et la distinction, garantes de la vérité,

sont même d'autant plus nettes que l'objet considéré est plus précis. Une connaissance bornée est donc assurée, lorsque la volonté affirme ou nie cela seul qui est clairement aperçu, et suspend son jugement devant toute notion confuse. La règle de l'évidence suffisant à nous garder de l'erreur, Dieu n'en est aucunement responsable, ni directement (c'est impensable dès qu'on connaît sa perfection), ni indirectement : « Il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, ... toujours la même quoique nos jugements soient vrais ou faux. » Donc « nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir » (Pr., I, 38). Car la volonté se donne tout entière, dans un acte absolu et « comme indivisible » : « Sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire » (Méd., IV). Par elle, l'évidence devient assurance, assertion ferme et constante, la répugnance entre notions est niée comme contradictoire. Mais son élan vers le vrai la précipite souvent vers des affirmations qui dépassent les bornes de la connaissance claire. Aussi ample et parfaite que la volonté divine comme pouvoir d'adhésion ou de refus, elle supporte mal d'être subordonnée en la créature à une connaissance finie, contrainte de ne s'étendre que peu à peu et par degrés. Cette association de l'entendement fini et de la volonté infinie nourrit alors l'indéfini du désir : « Encore que nous ne voulions jamais faillir... il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité » qui nous incite à affirmer ce qui est insuffisamment aperçu.

Dans cette perspective, la faute fondamentale par laquelle l'homme, dans son aspiration à la science intégrale, se veut indépendant de Dieu, apparaît à Descartes comme « une très grande erreur » : « A cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extra-

vagance de souhaiter d'être dieux... » (à Chanut, 1-2-1647). Cet exemple montre bien comment la volonté se précipite au-delà de ce qui lui « semble », faute d'avoir considéré que le progrès est lié à la finitude, alors que la perfection divine se pose en un seul acte.

Cependant, comme pouvoir absolu de décision, la volonté est indivisible : « C'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (Méd., IV). Ainsi la volonté libre « n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est... très parfaite en son espèce » *(ibid.)*. Un esprit créé, donc fini, pour être libre et infaillible, devrait connaître clairement tout ce dont il délibère (ce qui n'est pas notre cas), ou bien n'omettre jamais de se contenir dans les bornes des perceptions distinctes. Cette analyse découvre du moins le remède : responsable de l'erreur dans son élan inconsidéré, la volonté s'en gardera en retenant « fermement la résolution de ne jamais donner » son adhésion à l'obscur *(ibid.)*. Cette conclusion rejoint le conseil qui soumet l'application des quatre préceptes de la méthode à la « ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer » (Disc., 2e part.) ; et des expressions analogues définissent la vertu dans le domaine moral (Pass., § 153). L'erreur est donc notre faute, tandis que le jugement droit manifeste ce bon usage de la liberté qui fait « la principale perfection de l'homme » (Pr., I, 37).

II. — Évidence et liberté

Car la volonté est, pour Descartes, liberté ; l'expérience intérieure l'atteste (*3es réponses*, no 12 ; Pr., I, 39). Or le « pouvoir d'élire » est par définition ambivalent : faire ou ne pas faire, « c'est-à-dire

affirmer ou nier, poursuivre ou fuir » (Méd., IV). Vrai ou faux, bien ou mal sont ici parallèles : l'erreur est une faute, et la faute une erreur. Descartes répète l'adage issu de la tradition socratique : tout méchant l'est par ignorance (à Mersenne, 27-4-1637 ; à Mesland, 2-5-1644), ou, comme disait le *Discours* : « Il suffit de bien juger pour bien faire » (3e part.). Mais si la lumière commande le jugement vrai, que devient la possibilité du refus ? Le libre-arbitre ou liberté de choix n'est-il pas incompatible avec l'irrésistibilité de l'évidence ? A propos de l'argument ontologique, la *Ve Méditation* déclare : « Il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence... comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes. »

La difficulté de la position cartésienne vient de ce qu'elle joint toujours ces deux aspects de la liberté : puissance positive ou négative, et spontanéité sans contrainte extérieure. La puissance d'élire considère la volonté « formellement et précisément en elle-même » (Méd., IV), tandis que le second trait la rapporte à l'entendement, puisqu'elle vise un objet d'abord aperçu. Le premier point nous fait image de Dieu ; avec le second, le reflet s'inverse et se distend, par la dualité en nous de l'entendement et de la volonté. En Dieu la liberté est pleinement indifférence (*6es réponses*, no 6) : d'un acte unique, il constitue le vrai et le bien. Introduire la priorité d'une sagesse, ou d'une décision « arbitraire », au sens d'aveugle, sont des anthropomorphismes, où l'on retrouve les deux pôles de *notre* liberté. Car pour nous l'indifférence est absence de connaissance, c'est « le plus bas degré », hésitant entre le balancement du doute spontané et la détermination gratuite, sans raison. Avec le rejet du vraisemblable la suspension du jugement devient un acte motivé, un instrument de libération à l'égard du faux. Toutefois, les arguments du doute hyperbolique traduisent une connaissance encore imparfaite : alors « je suis *contraint* d'avouer » que je puis être le jouet d'un malin trompeur, tandis qu'avec l'évidence, ma spontanéité s'épanouit en une très parfaite persuasion : au sommet, entendement et volonté se réunissent, dans l'adhésion positive au vrai et au bien.

Parce que les *Méditations* supposent un choix préalable, une décision de fuir l'erreur et d'embrasser la vérité, Descartes y insiste sur le moment privilégié où celle-ci se dévoile dans son absolue nécessité. Et malgré sa coutumière réserve en matière théologique, il évoque le parallèle entre évidence et grâce : « Soit que je connaisse évidemment... le bien et le vrai..., soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et l'embrasse. Et certes, la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient » (Méd., IV). Car la lumière surnaturelle de la foi, en présence d'un donné intrinsèquement obscur, a le même effet que la lumière naturelle de la raison découvrant les notions claires et distinctes : « Nous avons une confiance certaine » d'être devant une vérité issue d'un Dieu non trompeur *(2es réponses)*. Dans les deux cas notre adhésion est intime, personnelle : « Je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons ; car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et d'élan » (à Mesland, 9-2-1645).

Cependant les mêmes lettres au P. Mesland, tout en maintenant le caractère inférieur, et non essentiel, de l'indifférence aveugle, approfondissent la liberté d'élire, comme « puissance réelle et positive de se déterminer », à laquelle les jésuites tenaient beaucoup. Etait-ce par opportunisme (1) ? Mais la cor-

(1) L'*Augustinus* venait de paraître quelques mois avant les *Méditations* ; et l'on sait la vive réaction des défenseurs de la liberté d'indifférence contre les thèses jansénistes sur l'irrésistibilité de la grâce. Descartes n'a pas pris part à ces débats. Mais les *Principes*, destinés à l'enseignement, l'ont conduit à multiplier alors les contacts avec ses anciens maîtres, les jésuites. Toutefois, sur l'accord entre liberté humaine et préordination divine, il n'adopte pas la solution moliniste (prescience des possibles comme tels) et s'en tient à une conciliation, pour nous incompréhensible, en invoquant la toute-puissance de Dieu (Pr., I, 41).

respondance ultérieure, et la dernière œuvre de Descartes, développeront davantage encore, en fonction du problème moral, la noblesse et les risques d'une liberté d'adhésion ou de refus. Dès qu'il ne s'agit plus de déterminer les conditions requises pour la certitude, par la nécessaire subordination de la volonté à l'entendement, la liberté en elle-même passe au premier plan, comme la « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » (Pass., § 152). Car les *Principes* affirment déjà que, lorsque nous embrassons le vrai par un acte volontaire, il faut nous reconnaître une perfection plus grande que si nous ne pouvions pas ne pas l'embrasser (I, 37, d'après le latin). Aussi les lettres à Mesland montrent-elles comment on peut résister même à l'évidence. D'une part l'attention, appliquant l'entendement à un objet précis, en commande le degré de clarté, si bien qu'en se détournant elle rend possible la suspension du jugement, quand s'affaiblit la claire vision du bien qui entraînait notre désir (2-5-1644). L'ambiguïté inhérente au choix apparaît ici : alors que le doute délibéré est refus d'une ignorance, la distraction devant l'évidence refuse le savoir ; mais à la fin du traité des *Passions*, la même technique aide à résister à l'impulsion irréfléchie, pour y voir plus clair (§ 211). Ainsi l'orientation de la pensée, attentive ou divertie, est en sa racine indépendante de la valeur, ou de la validité, de l'objet visé ou rejeté. La volonté est donc déterminante et non déterminée ; le choix des motifs leur donne poids dans le moment où l'attention se concentre sur eux. Comme le doute hyperbolique, si léger en soi, devenait contraignant, à l'inverse, « quand une raison fort évidente nous pousse d'un côté, bien que, moralement parlant, nous puissions à peine nous porter au parti contraire,

cependant absolument nous le pourrions. Car il est toujours permis de nous détourner de poursuivre un bien clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous considérions comme un bien d'attester par là la liberté de notre choix » (à Mesland, 9-2-1645). Mais la puissance de juger est responsable de l'accès au vrai ou de l'erreur, alors que seule la fidélité à la lumière naturelle assure la puissance de *bien* juger. De même, le libre-arbitre « nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes » (Pass., § 152), ce qui enveloppe la possibilité du refus, jusqu'à « nous exempter de lui être sujets » (à Christine, 20-11-1647). « Cette libre disposition de ses volontés » fait la dignité de l'homme, mais en partie seulement : pour s'accomplir en perfection, « l'usage de notre libre-arbitre » doit devenir « ferme et constante résolution d'en *bien* user » (§ 153), car seul « son bon usage est le plus grand de tous nos biens » (à Christine).

La « liberté originelle et constituante » (1) étant réservée à Dieu, l'homme ne peut que viser des vérités et des valeurs déjà constituées, dans une pleine adhésion à l'être. Revendiquer une absolue indépendance, ou un savoir actuellement infini, c'est « par une très grande erreur aimer seulement la divinité, au lieu d'aimer Dieu » (à Chanut, 1-2-1647), comme source de l'être, du vrai et du bien.

III. — Les limites du meilleur jugement

« J'avais toujours, dit Descartes, un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux,

(1) J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne* (dans *Descartes*, Genève, 1946, et *Situations*, I) : « Il faudra deux siècles de crise... pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu » (*Situations*, I, p. 334).

pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie » (Disc., 1re part.) ; le même texte évoque l'aptitude des « plus grandes âmes » aux « plus grands vices » comme aux « plus grandes vertus ». Recherches du vrai et du bien convergent vers la sagesse, que la préface des *Principes* situe au sommet de l'arbre symbolisant la philosophie, parce que cette morale « la plus haute » présuppose « une entière connaissance des autres sciences » (1).

Mais alors que la visée de certitude impose de suspendre tout jugement en l'absence d'une suffisante clarté, l'action ne peut attendre une connaissance si accomplie. Avant de remettre en question les opinions reçues, et de rejeter le vraisemblable sur le plan spéculatif, les règles pratiques dont Descartes avait fait « provision » (3e part.) en prenaient le contre-pied : obéissance à la tradition et fidélité à la résolution de suivre les plus probables, « lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions ». La soumission de nos désirs à l'ordre du monde évite les vains regrets, « après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures ». S'il suffit de bien juger pour bien faire, la conclusion de cette morale provisoire ajoute : « et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux ».

Or, cette relativité subsiste après que la métaphysique a dégagé les conditions de la plus parfaite certitude : la lettre à Elisabeth du 4 août 1645 transpose les maximes du *Discours* : « Se servir, le mieux... possible, de son esprit », prendre la « ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison... conseillera », fermeté qui constitue la

(1) Sur la conciliation de cet idéal avec la morale plus modeste de la correspondance et des *Passions*, cf. notre étude *La morale de Descartes.*

vertu ; ne point désirer les biens qui ne dépendent pas de nous, et « être contents... si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison ». Car « il n'est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point ; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures. » Ainsi devant la complexité des situations concrètes le « meilleur » remplace le bien parfait. « La connaissance est souvent au-delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer » (à Christine, 20-11-1647) ; la ferme résolution de juger au mieux commande « d'employer toutes les forces de son esprit à... bien connaître » *(ibid.)*.

La raison cartésienne, ou puissance de bien juger, est celle d'un homme fini, qui aspire sans cesse au meilleur : faute d'une perfection immuable, il *se contente* d'une sagesse toujours en progrès, dans un perpétuel dépassement de l'ignorance. Et si son « souverain bien » garde quelque relativité, c'est de ce bon usage de nos facultés « que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie » *(ibid.)*.

CHAPITRE V

L'HOMME ET LE MONDE

I. — Le dualisme cartésien

La validation, par la véracité divine, des idées claires et distinctes ouvre la voie de la science, pourvu que nous usions bien de notre raison. Pour passer d'une mathématique idéale à l'étude des choses matérielles, il faut prouver leur existence : tel est le premier objet de la *VI*e *Méditation*. Mais cette démonstration est enveloppée par deux thèses apparemment contraires, dont la conjonction fait l'originalité du cartésianisme : « J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (*Abrégé de la Méd.*, VI). La première applique rigoureusement le critère des idées claires et distinctes, et pousse la dissociation jusqu'aux plus extrêmes paradoxes. L'homme de Descartes juxtapose un esprit, dont toute l'essence n'est que de penser, et une machine corporelle, dont le fonctionnement biologique est autonome. Et cependant le philosophe maintient fermement « la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher, à savoir qu'il est une seule personne » (à Elisabeth, 28-6-1643). La démons-

tration même de l'existence des corps en général présuppose la distinction des deux types de substances, tout en faisant intervenir, par le sentiment, la présence de « ce corps » que « par un certain droit particulier j'appelais mien » (**Méd.**, VI).

Dans cette perspective, la réelle distinction n'est qu'un des éléments d'un faisceau complexe : elle constitue pourtant, avec l'existence de Dieu, un des objets des *Méditations*, annoncé dans le titre général (1). Le *Discours* et les *Principes* (I, 8) la faisaient découler directement du Cogito, en même temps que l'immédiate certitude des idées claires et distinctes. Dans les *Méditations* aussi je me connais essentiellement comme pensée, alors que le corps reste douteux ; mais le doute hyperbolique laisse ouverte la possibilité que l'âme comporte des éléments inconnus (**Méd.**, III), voire une base corporelle (*3es réponses*, n° 2). La découverte de Dieu apporte un fondement ontologique aux idées distinctes. L'étendue constitue « l'essence des choses matérielles » (**Méd.**, V, titre), « en tant qu'elle peut servir aux démonstrations des géomètres » (*ibid.*, fin) ; et son opposition de nature à la pensée est confirmée par l'incompatibilité de leurs modes : extériorité des parties et indéfinie divisibilité, ou bien intériorité et foncière unité. Or « nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre ; parce que, suivant ce

(1) Le titre de la 1re édition latine, annonçant la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, était sans doute dû à Mersenne. Descartes, dans l'Abrégé ajouté en tête de l'ouvrage, explique pourquoi la réelle distinction de l'âme et du corps rend possible, « naturelle », mais non nécessaire, cette immortalité : la persistance des substances engage « toute la physique », et le bon vouloir de Dieu, qui pourrait cesser de les conserver. La foi complète ici ce que la raison n'établit pas pleinement *(2es réponses)*.

que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte ». Cette distinction des essences vaut pour la matière « bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde » (Pr., I, 60).

Ainsi l'âme n'est plus seulement connue comme activité pensante, elle n'*est* en elle-même que ce principe interne d'où procède la variété des pensées, et Descartes proclame : personne, que je sache, ne l'a dit avant moi (Réponse au placard de Regius)... Il s'ensuit que l'âme pense toujours, sinon elle cesserait d'être ; et devant l'étonnement de ses correspondants, le philosophe maintient que, même lorsque nous n'en avons pas souvenir, nous ne cessons de penser, dès avant la naissance, et jusque dans le sommeil et les plus profondes léthargies : « Je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense », puisque toute pensée est consciente d'elle-même (1).

II. — L'existence des corps et mon corps

« Quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte *du* corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi » est entièrement distinct « de *mon* corps » (Méd., VI) : cet entrecroisement est bien caractéristique de la démarche cartésienne. Au moment même où la distinction s'affirme radicale, et antérieure à la position de l'existence,

(1) *4es réponses :* la suite du texte précise que ceci n'exclut pas en l'esprit des facultés « en puissance », mais dès qu'elles s'actualisent, elles deviennent conscientes.

celle-ci apparaît à l'horizon, non comme simple possibilité, mais comme condition d'une liaison beaucoup plus intime, par laquelle *mon* corps jouira d'un statut particulier par rapport au corps en général. Ils sont pourtant simultanément enveloppés dans la conclusion « qu'il y a des choses corporelles qui existent ».

La distinction entre les deux types de substances intervient doublement dans cette démonstration. D'abord, elle exclut l'hypothèse provisoire d'une faculté, en moi inconnue, qui produirait les idées à l'égard desquelles mon esprit n'a conscience d'aucune activité. Lorsqu'elle imagine et qu'elle sent, l'âme subit une contrainte qu'elle est spontanément portée à imputer à la présence de ce corps proprement sien. Si l'activité joue encore un rôle dans certaines fictions imaginatives, le sentiment s'impose totalement à moi ; et je ne puis le susciter à volonté, tandis que mon corps en est toujours le centre : « Je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties » *(ibid.)*. Cette passivité renvoie donc à une causalité différente de ma pensée.

Alors intervient à nouveau l'opposition des essences, pour appuyer la spontanéité de l'inclination naturelle à croire en la réalité des objets des sens. La *III*e *Méditation* distinguait cette inclination de la lumière naturelle, seule irrésistible ; et Malebranche dira que Descartes eût dû s'en tenir là. En droit, puisque qui peut le plus peut le moins, tout être plus « noble » que la matière, Dieu ou un autre esprit que le mien, pourrait causer les sensations. Mais « nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors » (Pr., II, 1) : Dieu serait-il excusable « de tromperie, si en effet ces idées partaient, ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles » (Méd., VI) ?

Cependant l'idée distincte de la matière consiste en la seule étendue, dont notre corps se présente comme un fragment, tandis que « la perception des sens est fort obscure et confuse » *(ibid.)*. Notre nature particulière, don d'un Dieu non trompeur, doit trouver sa justification. Et la détermination

de son bon usage, dans le domaine de la vie, permettra en même temps d'en exclure le mauvais, et d'expliquer la genèse de ces confusions.

III. — L'union de l'âme et du corps

Problème majeur pour les héritiers de Descartes, partis de ses conclusions dualistes, l'union fait partie intégrante du système. Ce ne sont pas seulement les questions de ses correspondants embarrassés qui ont conduit le philosophe à l'approfondir ; il réagit vivement quand Regius fait de l'homme un « être par accident ».

La *VIe Méditation* développe, en sa seconde partie, les conditions de validité de « ma nature », en tant que composée de l'âme et du corps. Son premier enseignement est cette unité profonde, qu'atteste la sensibilité : le pilote d'un navire, ou un pur esprit dirigeant une machine corporelle, en connaît les lésions, l'âme les éprouve. Le sentiment nous avertit directement de ce qui nous peut nuire ou profiter, et lorsque, sur la demande de la princesse Elisabeth, Descartes étudiera les passions, il leur reconnaîtra le même « usage » (§ 52). Cette « impulsion de la nature à la conservation de notre corps » n'a pas la clarté de la lumière naturelle (à Mersenne, 16-10-1639), mais sa vivacité est telle que Descartes parle d'une expérience très évidente (à Arnauld, 29-7-1648). Obscurs en leur contenu, et irréductibles à la claire conception de deux natures adverses, qui apparaissent ici incompréhensiblement confondues, les sentiments et appétits deviennent l'objet d'une connaissance distincte, si nous les référons à leur domaine propre (Pr., I, 66).

A côté des deux notions primitives de la pensée, connue par l'entendement pur, et de l'étendue, objet d'intellection ou d'imagination, il faut reconnaître la spécificité de cette troisième notion, qui n'est ni intelligible, ni imaginable, mais qui se vit (à Elisabeth, 23-5 et 28-6-1643). Vouloir qu'une réalité n'agisse sur une autre que par contact est encore une illusion de l'imagination qui matérialise

tout. Pour Descartes, c'est un fait premier que l'âme a la force « de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme en causant ses sentiments et ses passions » (*ibid.*, 23-5-1643).

Quand il répète, à plusieurs reprises, que l'âme agit, comme la physique scolastique considère que la pesanteur, ou toute autre « qualité réelle », entraîne les corps, et qu'elle est « forme substantielle» assurant à notre corps, précaire fragment d'étendue, une certaine indivisibilité (1), que viennent faire ces formes et qualités si décriées à l'époque, et totalement exclues du mécanisme par Descartes, comme par les meilleurs savants contemporains ? Ici apparaît, avec l'explication de l'erreur, son remède : dire que l'âme est la seule forme substantielle, c'est rejeter toutes les autres de la physique, tout en dénonçant l'anthropomorphisme qui projette dans les corps des entités comparables à de petites âmes, comme l'enfant leur attribue spontanément les qualités qu'il ressent (Pr., I, 71).

En déterminant la fonction pratique des sentiments, Descartes leur refuse donc toute validité cognitive : signes de ce que sont les corps par rapport à nous, ils n'enseignent pas ce qu'ils sont en eux-mêmes. Seule l'idée distincte de l'étendue assure la vérité de la science. De l'union vécue, on est renvoyé à l'intellection des deux natures en leur radicale distinction : la voie est libre pour le mécanisme.

IV. — La science des corps

1. Les principes généraux de la physique. — Réduite à son attribut principal, la matière est caractérisée par la continuité, l'extension sans

(1) L'expression « forme substantielle » apparaît dans les lettres à Regius et à Mesland, où Descartes précise comment le corps humain, dont les parties se renouvellent sans cesse, est indivisible par l'union, car « nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupé soit moins homme qu'un autre » (9-2-1645). Complémentairement « l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement » (*Passions*, § 30) et la fonction particulière de la glande pinéale (§ 31), souvent raillée, manifeste seulement la centralisation des messages en un point du cerveau.

bornes et l'indéfinie divisibilité de l'étendue géométrique, tridimensionnelle et parfaitement homogène. C'est ce qui fonde pour Descartes la conformité des principes physiques avec ceux des mathématiques (Pr., II, 64) ; mais les lois précises y sont rares, et souvent fausses. Car la déduction y commande l'observation. Le philosophe a discuté avec le jeune Pascal des variations de la pesanteur de l'air au sommet d'une montagne ; il lui est apparu aussi obstiné dans sa négation du vide que les aristotéliciens : aucune expérience ne prévaut contre l'idée claire et distincte qui identifie espace et corps. Le vide est relatif à notre perception ou à notre attente, comme on parle d'un vase vide (d'air) ou d'un bateau vide, même lorsqu'il est lesté ; mais on ne peut concevoir d'espaces réellement vides en dehors du monde, ni de vide absolu entre les parties de la matière, ni d'atomes ou indivisibles. Les seuls modes intelligibles de l'étendue sont la figure et le mouvement, qui suffisent à expliquer toutes les variations que nous percevons sous forme de qualités sensibles. Il n'est pas nécessaire d'y adjoindre l'impénétrabilité : l'extériorité réciproque des parties exclut la coïncidence de plusieurs corps en un même lieu.

Encore faut-il un premier mouvement, pour susciter la diversité en cette masse continue et inerte. C'est la « chiquenaude » initiale, pour laquelle, selon Pascal, Descartes ne pouvait se passer de Dieu. Il ne s'en tient pas là : non seulement « Dieu est la première cause du mouvement », mais il « en conserve toujours une égale quantité en l'univers » (Pr., II, 36). La considération métaphysique de son immutabilité fonde le principe d'inertie, selon lequel tout corps, s'il n'est rencontré par un autre, demeure en son état, repos ou mouvement,

celui-ci étant alors rectiligne et uniforme (*ibid.*, 37 et 39). De ces lois fondamentales du mécanisme découlent toutes celles qui règlent les chocs des corps entre eux.

2. **Le monde de Descartes.** — Sans prétendre restituer la genèse réelle de l'univers (Descartes présentait son *Monde*, inachevé, comme une « fable »), le philosophe s'est contenté de montrer que toute la diversité présente peut s'expliquer dès que le mouvement s'introduit dans le continu indifférencié. Le frottement des parties contiguës les émousse, formant des « petites boules », dont la mobilité rend compte des fluides, tandis que les restes anguleux subsistant entre les boules s'accrochent diversement pour constituer les solides, et que la fine poussière ou « raclure », indéfiniment divisée, remplit tous les interstices : par sa petitesse, cette matière subtile permet le remplacement instantané d'un corps par un autre, car « il faut nécessairement qu'il y ait toujours tout un anneau de corps qui se meuvent ensemble en même temps ; en sorte que, quand un corps quitte sa place... il entre en celle d'un autre, ... et ainsi de suite » (Pr., II, 33) : ce sont les fameux « tourbillons » cartésiens.

En cette mécanique, qui ne connaît que des déplacements, sans aucune « force » (c'est encore pour Descartes une notion anthropomorphique), le mouvement est entièrement relatif, comme on peut indifféremment dire d'un homme assis dans un bateau qu'il est immobile (par rapport au bateau) ou qu'il se meut (par rapport au rivage). Cela permet en particulier de considérer la terre, en mouvement autour du soleil, comme immobile par rapport à son atmosphère, et d'éviter les oppo-

sitions soulevées par Galilée, pour son obstination à soutenir que pourtant elle se meut...

Ainsi les mouvements astronomiques et les phénomènes les plus divers, des « météores », qui faisaient l'objet d'un des Essais joints au *Discours de la méthode*, jusqu'au magnétisme et aux propriétés, que nous dirions chimiques, des corps, s'expliquent par les mêmes principes, très simples et peu nombreux. C'est là pour Descartes le signe que son déchiffrement de la nature a trouvé la bonne clé ; mais cette « certitude morale » (Pr., IV, 205) en ce qui concerne le détail des hypothèses s'accompagne d'une « certitude plus que morale » pour les conclusions générales. La physique comme science se réclame de ce « principe de métaphysique très assuré », où Dieu « source de toute vérité » fonde le bon usage de notre puissance de distinguer le vrai du faux : ainsi cette certitude absolue s'étend des mathématiques à la physique, en tout ce qui peut être démontré « par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidents et certains » (*ibid.*, 206).

3. Les êtres vivants. — Pour être complet l'ouvrage de Descartes eût dû comporter deux autres parties, sur les animaux et les plantes et sur l'homme. Il les a ajournées « faute d'expériences ou de loisir » (*ibid.*, 188), comme il a laissé inachevées sa description de *L'homme* et ses recherches sur la formation du fœtus. Les principes de la physiologie sont cependant les mêmes que ceux de la physique ; seule la complexité des expériences, qui discriminent le détail des explications, accroît la difficulté. Descartes a pratiqué des dissections, et cherché à perfectionner les « lunettes » ; mais le microscope n'a été vraiment au point qu'après sa

mort. Aussi ses schémas, très simples, donnent-ils beaucoup à l'imagination : sacs qui se vident ou s'emplissent par des cordons de tirage, vaisseaux où circulent des liquides ou une matière très subtile : ce sont les « esprits animaux », selon une dénomination traditionnelle, alors qu'ils n'ont pour Descartes rien de l'esprit ni de l'âme. Il va jusqu'à esquisser, comme pour les trois éléments de la matière, la diversification progressive des organes solides, des liquides vitaux, et de ces « esprits » qui circulent dans les nerfs et montent jusqu'au cerveau. Les lois des mécaniques suffiraient donc à engendrer, non seulement ces unités précaires de mouvement que sont les corps inertes, mais encore les organismes, comparés à des horloges, fontaines artificielles, moulins ou automates, dont le bon fonctionnement renvoie, semble-t-il, à la finalité de l'ingénieur qui a construit ces machines.

Dans le traité de *L'homme*, Descartes considère notre corps, avant qu'une âme y soit unie, pour montrer que ses « fonctions suivent toutes naturellement... de la seule disposition de ses organes », sans aucun élément végétatif ou sensitif, « ni aucun autre principe de mouvement et de vie ». Ainsi s'expliquent tous les phénomènes biologiques, circulation, respiration, digestion, croissance, veille et sommeil, et jusqu'aux réactions des excitations extérieures reçues par les organes des sens, ainsi que « les mouvements intérieurs des appétits et des passions ».

Cet automatisme intégral fonde l'hypothèse des animaux-machines, qui a soulevé tant de discussions passionnées ; elle apparaît dans la cinquième partie du *Discours*. Rien dans le comportement animal n'impose de lui attribuer une âme, essentiellement pensante, ou raisonnable. La perfection même de l'instinct manifeste l'excellence de la machine, et sa préadaptation à des conduites stéréotypées. Le même mécanisme explique, par

la répétition, l'acquisition de réactions nouvelles : « Je juge que si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois au son du violon, sitôt qu'il ouïrait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir » (à Mersenne, 18-3-1630). A ceux qui les taxeront de cruauté, les cartésiens répliqueront que tous les cris ou expressions de ce qui est pour nous émotion n'impliquent aucun « sentiment » : celui-ci renvoie à une conscience analogue à la nôtre. Mais l'expérience du Cogito n'atteste que ma pensée. Comment savoir si les autres hommes ne sont pas aussi de pures machines, aux réactions bien montées ?

« La raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres » (**Disc.**, 5e part.) : à l'opposé du comportement spécifique de chaque animal, l'homme se caractérise par la souplesse de son adaptation aux circonstances, et par l'invention de signes pour communiquer avec autrui : le sourd-muet manifeste ici une intelligence, l'animal réagit à un signal, sans « entendre » le sens, qui permet la communication, malgré la diversité des langues dont les mots sont arbitraires. La pensée, en droit indépendante des traces cérébrales, s'appuie en fait sur ces éléments sensibles.

Or, les sentiments, par lesquels la nature nous signifie ce qui nous convient ou non, font aussi de l'homme un être absolument unique, ni ange, ni bête. Ainsi le mécanisme n'abolit pas la diversité qualitative du morceau de cire, « qui retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli » (**Méd.**, II). Après avoir établi « une fois en sa vie » les fondements de la métaphysique, Descartes ne méprise pas la « relâche des sens » (à Elisabeth, 28-6-1643). Car on ne peut constamment poursuivre « toutes sortes de méditations

sérieuses touchant les sciences ». Et pour sauvegarder ce bien suprême, « une parfaite santé », il convient souvent d' « imiter ceux qui, en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau... se persuadent qu'ils ne pensent à rien » (à Elisabeth, mai ou juin 1645). Tel est le sens du concret dans la sagesse cartésienne.

DEUXIÈME PARTIE

L'HÉRITAGE DE DESCARTES ET LE GRAND RATIONALISME

CHAPITRE PREMIER

LES LIMITES DU CARTÉSIANISME

I. — L'école cartésienne

En publiant les *Principes* en latin, Descartes espérait qu'ils pourraient servir de base à l'enseignement dans les collèges. Déjà un jeune médecin ami, Regius, professait la physiologie mécaniste à l'Université d'Utrecht. Et les polémiques suscitées par sa définition maladroite de l'homme comme être par accident ainsi que ses réserves initiales à la lecture du manuscrit des *Méditations* n'avaient pas encore ouvert les yeux à Descartes, qui le considérait comme son meilleur disciple. En abandonnant l'équilibre entre le dualisme des natures et l'union substantielle de l'homme, en rejetant sa métaphysique, fortement empreinte d'empirisme, en appendice à sa physique, Regius consomma la rupture. Aussi est-il désavoué dans la préface à la traduction des *Principes* de 1647, où le philosophe adresse cette prière aux lecteurs : « Qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits, ni ailleurs,

s'ils ne la voient très clairement être déduite des vrais principes. »

Toute la question est là : à quelles conditions pouvait-on être cartésien ? D'abord l'autorité du maître est soumise à l'esprit critique. Alors qu'il venait de faire le plus bel éloge de Descartes, Malebranche poursuit : « Il ne faut donc point le croire sur sa parole, mais le lire comme il nous en avertit lui-même avec précaution, en examinant s'il ne s'est point trompé, et ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence et les reproches secrets de notre raison nous obligeront de croire » (Rech., III-1, chap. 4, § 5) : cela prépare la rupture de Malebranche avec la théorie cartésienne de la connaissance.

Mais pour Descartes, la certitude des « vrais principes » était fondée sur d'incontestables évidences, embrassant après la métaphysique, les mathématiques et les cadres généraux de la physique. Il pouvait s'être trompé accidentellement, faute d'attention, dans telle solution d'un problème particulier, ou avoir avancé une hypothèse qu'infirmerait l'expérience dans l'explication d'un phénomène complexe. Il appelait des collaborateurs, à condition qu'ils travaillent sous sa direction. Il savait que la découverte pouvait progresser presque indéfiniment, et disait : « Il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire, parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligents » (Pr., préface). Il n'avait pas prévu que ces principes mêmes seraient remis en question, qu'une vingtaine d'années après sa mort l'observation établirait la vitesse finie de la lumière, alors que sa transmission instantanée était pour lui d'une certitude telle qu'il était prêt à avouer, si on lui prouvait le contraire, qu'il ne savait rien en philosophie (à Beeckman, 22-8-1634). Les plus grands savants allaient restaurer les forces, et bientôt Newton réhabiliterait même l'obscure notion d'attraction, ruinant la physique du plein et des tourbillons.

Le meilleur spécialiste de la physique cartésienne, Rohault, dont les conférences et le traité (1671) avaient eu un grand

retentissement, mourut en 1675, et n'eut pas à affronter ces difficultés. Beaucoup de disciples se contentèrent de rejeter comme qualités occultes force et attraction ; et jusqu'au XVIIIe siècle, des théories tourbillonnaires s'efforcèrent de rendre compte des lois nouvelles. Ce ne fut pas toujours sans fruit : en 1699, pour son entrée à l'Académie des Sciences, Malebranche présenta la première explication des couleurs par la fréquence des vibrations lumineuses. Dès *La recherche de la vérité*, il avait dénoncé certaines erreurs des lois du choc, et sous l'impulsion des critiques de Leibniz, il les corrigea progressivement, pour s'accorder avec l'expérience, sans pourtant abandonner les principes fondamentaux : continuité de l'étendue, essence de toute corporéité, et diversification par le seul mouvement. Mais cette fidélité intelligente est le fait d'un esprit qui avait profondément transformé la métaphysique cartésienne en une philosophie personnelle.

En dehors du progrès de l'explication scientifique, le cartésianisme était condamné à un dilemme : ou la remise en question de l'enseignement reçu découvrait, avec Malebranche, que M. Descartes étant homme comme les autres, avait pu se tromper jusque dans les principes, et c'était la rupture avec l'école ; ou bien dans l'acceptation incontestée des bases du système, la place était aux commentateurs.

Certes, plusieurs d'entre eux manifestent une pensée indépendante : Desgabets et Regis dans une direction empiriste, Cordemoy qui rétablit un certain atomisme, en distinguant de l'étendue indéfiniment divisible l'indivision de fait des particules élémentaires. Il se signale aussi par ses analyses du langage, prolongeant les remarques de Descartes sur l'opposition entre l'animal et l'homme, alors que les nombreux opuscules sur les animaux machines répétaient toujours les mêmes arguments. Enfin Cordemoy, avant Malebranche, rapproche l'explication de l'union entre âme et corps, du problème général du choc des corps inertes, tout le principe du mouvement étant en Dieu. Cette solution, dite « occasionaliste » se dégageait déjà des premiers ouvrages du commentateur allemand Clauberg ; elle était développée par Geulincx aux Pays-Bas, tandis qu'en France La Forge introduisait le terme de « cause occasionnelle ».

Descartes avait dit que le sentiment est éprouvé à l'occasion de mouvements corporels ; cependant l'unité substantielle de l'homme, dont l'âme est « forme », assurait une réelle interaction. Pour la plupart des disciples, qui partent du dualisme, au lieu de l'avoir découvert, il faut expliquer intelligiblement cette union, que Descartes affirmait comme un fait vécu : Dieu assure la corrélation mutuelle et réciproque des deux domaines hétérogènes de la pensée et de l'étendue. Par ce commentaire tout nourri de textes du maître, coordonnés pour répondre à une question qu'il avait jugée suffisamment résolue par l'expérience, l'école cartésienne a mis l'accent sur l'accord entre pensée et matière, et entre leurs modes, idées et choses, par l'intermédiaire de Dieu, dont elles dépendent conjointement. Et c'est le reflet de cette problématique dans les systèmes originaux de Malebranche, Spinoza, et même Leibniz, qui marque le plus profondément leur réflexion d'un caractère « post-cartésien », lors même qu'ils s'éloignent du strict cartésianisme.

II. — Le point de départ cartésien de Malebranche

Seul Malebranche puise vraiment son inspiration initiale dans la lecture de Descartes, qui l'a converti à la philosophie : le traité de *L'homme*, qui suscita son enthousiasme, décrit une physiologie mécaniste. Les éditeurs en dégageaient les avantages pour le spiritualisme, ainsi que la convergence avec le dualisme augustinien. Malebranche joindra à la science cartésienne une philosophie chrétienne, où saint Augustin et Descartes se complètent en se corrigeant : le mécanisme exclut l'animation des corps par l'esprit, et réduit leur diversité à

des modes de l'étendue ; ainsi la connaissance des corps pourra viser directement leurs essences, découpées dans « l'étendue intelligible ». Mais c'est saint Augustin qui explique la vraie nature des idées, et qui autorise la contemplation en Dieu des vérités éternelles, devenues pour Malebranche rapports éternels entre ces essences ; c'est lui aussi qui nourrit la spéculation intellectuelle avec les données de la révélation.

Ces traits apparaissent dès le premier ouvrage de Malebranche, *La recherche de la vérité.* Mais ses lecteurs y virent d'abord ce qui le rattachait à l'école cartésienne, et attribuèrent à la piété du jeune oratorien la fréquente interférence entre la raison et la foi, si étrangère à la réserve de Descartes en matière de théologie, ainsi que la thèse extraordinaire de la « vision en Dieu ». Malebranche part du dualisme (Rech., I, chap. I) et de la règle de l'évidence (*ibid.*, chap. 2) ; les premiers livres, portant sur les erreurs des sens et de l'imagination s'inspirent souvent d'œuvres de Descartes (surtout la *Dioptrique* et *L'homme*) ou du *Traité de physique* de Rohault. Le large succès de *La recherche de la vérité* vint pour une bonne part des développements psychologiques et moraux, qui accompagnent les descriptions scientifiques, et qui se multiplient encore dans les livres IV et V, consacrés aux inclinations et aux passions. La vivacité de Malebranche se manifeste aussi dans ses attaques contre la physique aristotélicienne, qu'il oppose, au livre VI, à celle de Descartes, pour illustrer la fécondité de la méthode cartésienne. Dans cet ensemble, la rupture avec le cartésianisme est cependant consommée au livre III, sur la connaissance. D'abord mal comprise par les contemporains, la vision en Dieu se précisa, à partir des questions et polémiques qui s'ensuivirent, dans les *Eclaircissements* qui constituent en 1678 le troisième volume de *La recherche*, puis dans les œuvres où le système prend toute son ampleur : la plus construite, enrichie de tous les développements suscités par les discussions avec Arnauld, s'intitule *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, visée significative de cette philosophie chrétienne, qui s'exprime dans nombre d'œuvres : *Conversations chrétiennes*, *Méditations chrétiennes*, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*... Car cette intime conjonction de la métaphysique et de la religion a une source très profonde, qui colore tout le

malebranchisme d'une ferveur personnelle. Il est notable que le thème apparaisse dès les premières lignes de *La recherche* : l'esprit de l'homme est immédiatement uni à Dieu, dont il reçoit « sa vie, sa lumière et toute sa félicité » (préface, début).

Parce qu'il a découvert, dans *L'homme*, l'évidence du dualisme, Malebranche n'a pas, comme Descartes, posé d'abord *sa* pensée, ni éprouvé le besoin de fonder la raison. La vérité première de son existence découle d'un principe ontologique immédiatement aperçu : « Le néant n'a point de propriétés. Je pense. Donc je suis » (**Entr.**, I, § 1) ; et Malebranche précise aussitôt, contre Descartes, que l'âme n'est pas pour autant mieux connue que le corps. Car la conscience est un sentiment interne, obscur, alors que l'idée claire par excellence est celle de l'étendue. Dès lors l'idée ne peut plus être un « mode » de l'esprit, mais l'*objet* de la pensée : ces transformations des définitions cartésiennes (**Rech.**, III-2, chap. 1) engagent déjà le malebranchisme.

III. — Les semences cartésiennes du spinozisme

Le seul ouvrage que Spinoza ait publié sous son nom de son vivant expose en latin *Les principes de la philosophie de Descartes* (1663). Selon un de ses biographes, la plupart de ses amis étaient cartésiens.

Les Pays-Bas, où Descartes avait cherché la tranquillité nécessaire à ses méditations et recherches scientifiques, furent un des premiers centres de développement du cartésianisme. Nombre de discussions tournaient autour des rapports de la révélation et de la raison, conduisant à « l'interprétation de l'Ecriture sainte à la lumière de la philosophie » : tel est, en 1666, l'objet d'un ouvrage de Louis Meyer, qui se réclame de Descartes, « cette nouvelle étoile qui brille avec tant d'éclat au ciel de la philosophie » ; en annonçant que d'autres prolongeront cette œuvre en ce qui concerne Dieu, l'âme raisonnable et la béatitude humaine, Meyer pense à son ami Spinoza, dont

il avait préfacé les *Principes*. Bientôt le *Traité théologico-politique*, publié anonymement en 1670, proclame, en sous-titre, que la liberté de philosopher ne menace nullement la « piété », c'est-à-dire pour Spinoza la moralité. En 1673, le *Traité* est réédité avec *La philosophie interprète de l'Ecriture* de Meyer, et tous deux sont l'objet de condamnations.

Ainsi pour beaucoup de contemporains, Spinoza, confondu, par son premier exposé, avec les représentants de l'école cartésienne, en a poussé les thèses jusqu'à leurs conséquences extrêmes et scandaleuses. Leibniz répétera : « Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes » (à Nicaise, 15-2-1697). Ce disant, il pense particulièrement au nécessitarisme, lié au rejet des causes finales en physique, Descartes ayant affirmé que la matière prend successivement toutes les formes dont elle est capable (Pr., III, 47) ; il vise aussi la passivité des créatures, accentuée par les cartésiens occasionalistes ; cela « favorise sans y penser les sentiments de Spinoza, qui veut qu'il n'y ait qu'une seule substance, qu'il appelle Dieu, et dont il croit que les autres choses ne sont que des modes » (à Alberti).

De plus, dans l'*Ethique*, œuvre constitutive du système, cette unicité de la Substance est prouvée, à la façon des géomètres, à partir de la notion positive de « cause de soi », attribuée à Dieu par Descartes, malgré les réserves des théologiens. Elle se fonde sur l'argument ontologique, à partir de l'absolument infini en tout genre ; elle reprend la définition des attributs, dont l'intellection dévoile l'essence de la substance ; et de ces attributs hétérogènes, sans interaction réciproque, deux seuls sont connus de nous : la pensée et l'étendue. Ces cadres sont bien tributaires du cartésianisme.

Cependant, si le rationalisme de Spinoza s'inscrit dans les coordonnées qu'apporte la philosophie alors la plus neuve, la courbe qu'il déploie n'a rien de cartésien : les « semences » dont parle Leibniz se sont développées sur un terrain tout différent.

Le premier ouvrage de Spinoza, le *Court traité*, contient un petit dialogue encore plus ancien (vers 1651 ?). Le philosophe s'y oppose vivement au dualisme des substances pensante et étendue, thèse présentée par la Concupiscence. La Raison réplique : « Je vois clairement qu'il y a une substance unique, qui subsiste par elle-même, et constitue le support de tous les autres attributs. »

Aussi, tout en assurant que Spinoza, en exposant la philosophie cartésienne avait scrupuleusement respecté cela même qu'il n'approuvait pas, Meyer, dans la préface des *Principes* prévenait le lecteur que les réserves de l'auteur portaient notamment sur la distinction de l'entendement et de la volonté, la liberté de celle-ci, et la substantialité de l'esprit humain. Avec la liberté, moteur du doute radical, c'est l'autonomie du Cogito qui disparaît. Il est significatif que, malgré son souci d'enseigner fidèlement le fondement de toute certitude selon Descartes, Spinoza, dans les *Principes*, le réduise à la tautologie : « Je suis pensant », évitant de mentionner la « chose » ou substance qui pense. Car, Meyer nous en avertit, l'auteur « s'il admet l'existence d'une substance pensante dans la nature, nie qu'elle constitue l'essence de l'âme humaine », laquelle « est une pensée déterminée par des idées de façon rigoureuse, selon les lois de la Nature pensante. Cette pensée est nécessairement donnée, dès que le corps humain commence à exister ». Ce résumé des thèses maîtresses du spinozisme eût dû empêcher qu'on rattachât jamais leur auteur à l'école cartésienne.

IV. — L'anticartésianisme de Leibniz

Il est plus étonnant encore qu'on ait compté parmi les disciples de Descartes celui qui a toujours proclamé qu'il n'était nullement cartésien (à Thoma-

sius, 30-4-1669). Il leur reproche de se borner à paraphraser le maître, et minimise l'importance de Descartes dans la révolution scientifique du XVIIe siècle, en insistant sur les autres grands mécanistes, Galilée, Hobbes ou Gassendi. Ses rapprochements ultérieurs entre spinozisme et cartésianisme accentuent le danger de celui-ci pour la religion chrétienne, dont il se présente comme le défenseur.

Mais la pensée de Leibniz est profondément assimilatrice : rien de ce qu'ont publié ses devanciers ne lui est étranger ; il surmonte, en une synthèse personnelle, l'opposition des Anciens et des Modernes. Et dans la mesure où il conteste l'emprise de Descartes sur nombre de bons esprits contemporains, il développe son système propre dans une perpétuelle confrontation. Après sa très vive attaque du cartésianisme, publiée dans le *Journal des Savants*, en 1697, Leibniz, en réponse aux défenseurs de Descartes, lui accorde sa plus juste place : « J'ai coutume de dire que la philosophie cartésienne est comme l'Antichambre de la Vérité et qu'il est difficile de pénétrer bien avant sans avoir passé par là : mais on se prive de la véritable connaissance des choses quand on s'y arrête ». Car la méthode est excellente en ses aspirations, insuffisante par le vague de ses préceptes : Leibniz en reprenant le vocabulaire des idées claires et distinctes lui donnera une plus efficace précision. La physique, valable dans sa recherche des causes efficientes, est erronée, parce qu'elle réduit la matière à l'étendue inerte : il faudra renouveler la notion de substance, en y intégrant la force, qui relève d'un principe analogue à l'âme. Le dualisme est donc ruiné, mais il reste qu'aucune machine ne saurait penser (*Monad.*, § 17). C'est encore le problème cartésien de l'union de

l'âme avec le corps qui, de son propre aveu, a conduit Leibniz à l'harmonie préétablie. Descartes « avait quitté la partie là-dessus », c'est-à-dire renoncé à rendre l'union intelligible, en renvoyant au vécu. Ses disciples ont « bien pénétré dans la difficulté en disant ce qui ne se peut point », à savoir « qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par-dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine » (Syst., § 12-13). Mais la solution positive découverte par Leibniz, si ces prémisses l'apparentent de loin à l'occasionalisme, engage les thèses les plus originales du système, totalement irréductibles aux cadres cartésiens.

***

Ainsi, qu'ils s'appuient sur Descartes ou qu'ils le discutent, Malebranche, Spinoza, Leibniz, prennent dans cette confrontation leur élan pour aller plus loin. Descartes avait enraciné toute la philosophie, science du monde et de l'homme, et jusqu'à la morale, dans une métaphysique rigoureusement fondée en raison, et culminant avec la découverte du Dieu infini dont tout dépend. Ce trait se retrouve dans les trois systèmes de ses successeurs, dont il assure l'armature. Une commune thématique permet donc d'examiner comment chacun conçoit la raison, en visant une certitude égale à celle des mathématiques, et cherche en Dieu le lien entre la pensée et le monde, si bien que l'indépendance morale de l'homme doit être conciliée avec sa profonde dépendance ontologique.

Mais un système constitue un tout, dont il faudrait pouvoir saisir l'originalité de l'intérieur. En affaiblissant le doute, en réduisant la portée du Cogito, dès leur point de départ, ces trois grands

rationalismes se séparent de Descartes : chez Malebranche, ouverture à l'être en général, dont la prise de conscience du « Je suis » n'est qu'un cas particulier ; simple affirmation pour Spinoza du fait que « l'homme pense » (E., II, ax. 2) ; proposition évidente certes, mais dont Descartes a beaucoup exagéré l'importance selon Leibniz, qui y joint la vérité complémentaire : « Des choses diverses sont pensées par moi » (*Remarques sur Pr.*, I, 7). Avec sa fonction de pivot, disparaît l'audacieux mouvement accédant de la conscience à l'être. Les thèmes apparentés prennent donc, en changeant de place une tout autre signification. Leur comparution à la lumière du cartésianisme ne saurait restituer, dans leur irréductible spécificité, le spinozisme, le malebranchisme, le leibnizianisme.

Chapitre II

RAISON ET MÉTHODE

I. — Rationalisme métaphysique et mathématique

« *Ma* pensée, disait Descartes, n'impose aucune nécessité aux choses » (Méd., V) et pourtant « la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons » *(Lettre sur les instances contre les 5es réponses)*. Car la subordination de tout jugement aux seules idées claires et distinctes coïncide avec les distinctions réelles, et découvre les vérités mises par Dieu en notre esprit comme en la nature : les normes qui s'imposent à notre entendement sont l'expression de la structure intime de l'être.

Ce rationalisme métaphysique règne également chez les successeurs de Descartes. Mais aucun d'eux ne remet en question les vérités éternelles qu'il avait révoquées en doute, avant de les faire dépendre de la toute-puissance de leur créateur. On ne saurait penser, selon eux, que les mathématiques aient pu être autres ; et leur nécessité reste le modèle du raisonnement.

Spinoza, qui avait, à titre d'exercice, repris avec plus de rigueur, l'exposé sous forme géométrique

de la métaphysique cartésienne, esquissé à la fin des *Réponses aux secondes objections*, soumet son propre système à ce cadre euclidien. Aux définitions et axiomes succèdent les propositions, qui s'enchaînent les unes aux autres ; et chaque conclusion s'accompagne de la victorieuse constatation : Q.E.D., *quod erat demonstrandum*, c'est ce qu'il fallait démontrer. De la première définition, qui enveloppe tout le dynamisme de la « cause de soi », on est conduit, sans failles, par la seule nécessité des raisons, aux ultimes conditions de la béatitude.

Malebranche ne s'astreint jamais à un tel formalisme : il abonde en développements brillants, et réclame le droit aux digressions, et même à quelque approximation dans les termes, que leur contexte doit suffire à éclairer. Cependant la déduction mathématique est aussi pour lui le prototype de la pensée claire et assurée. « L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable » (Rech., III-2, chap. 7, § 3), car la définition des figures enveloppe d'innombrables théorèmes. Toutes les sciences exactes, traitant de la quantité, peuvent même se rapporter à la géométrie : « Parce que toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses, et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes » (*ibid.*, VI-1, chap. 4). Au contraire « on ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur » (Ecl., XI) : on n'a donc pas d'idée claire de l'âme, mais seulement le sentiment confus de ses modifications.

Avec Leibniz, qui contribue lui-même au progrès des mathématiques en élaborant le calcul infinitésimal, la démonstration *more geometrico* n'est

qu'un cas particulier d'un formalisme beaucoup plus vaste. Toute sa vie il a cherché « la caractéristique générale, ou manière de calcul universel qui doit servir dans les autres sciences comme dans les mathématiques » (à Arnauld, 14-1-1688) : les discussions seraient toujours réglées par le calcul ; si la question était bien posée, on la résoudrait par l'analyse en ses éléments premiers. Leibniz affirme que sa métaphysique consiste en « démonstrations géométriques », et ceci pour s'opposer à « ceux qui appellent toujours à leurs idées quand ils sont au bout de leurs preuves », c'est-à-dire aux cartésiens (à Arnauld, 1686).

L'application du modèle mathématique est donc inséparable des conceptions originales de la raison, qui commanderont le développement de chaque système.

II. — La puissance affirmative de l'idée spinoziste

Les démonstrations de l'*Ethique* s'enchaînent, selon le modèle géométrique, à partir des définitions convergentes de la cause de soi, de la substance et de Dieu. Tandis que les autres philosophes commencent par le monde, et Descartes par le moi, je commence par Dieu, disait Spinoza (mot rapporté par Tschirnhaus à Leibniz). Ce commencement absolu suppose cependant qu'on admette la validité de la méthode géométrique, et, comme elle, certains axiomes qui commandent les démonstrations. Le premier ouvrage de Spinoza, le *Court traité* (connu seulement au siècle dernier par des manuscrits hollandais) commençait déjà par Dieu, prouvé d'abord *a priori* : « Tout ce que nous comprenons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose, nous pouvons l'affirmer

également avec vérité de cette chose », tel est le principe qui justifie l'argument ontologique : dès lors que nous comprenons clairement que l'existence appartient à la nature de Dieu.

La démarche semble proche de celle de Descartes, mais la règle générale des idées claires et distinctes n'a plus à être fondée en Dieu. Comme Descartes, Spinoza a préparé l'approfondissement de sa métaphysique, par un traité méthodologique, également inachevé, et où l'on trouve la même image que dans les *Regulae* : le forgeron doit commencer par fabriquer ses outils, ce qui paraît renvoyer à la conception traditionnelle de la logique comme « organon » ou instrument. Mais pour Spinoza, cela manifeste aussitôt « la propre force innée de l'entendement » (1), et sa « réforme » découvrira la racine de ce dynamisme dans un principe irréductible au cartésianisme. La ressemblance de certaines formules ne doit donc pas faire illusion : si la méthode est voie de recherche de la vérité selon l'ordre requis (**Réf.**, § 36), l'auteur renvoie en note à « sa philosophie » pour éclairer cet ordre. La méthodologie introduit directement à l'ontologie : il y a une étroite correspondance entre le début du *Traité de la réforme de l'entendement* et la fin de l'*Ethique*. Comme Descartes dans le *Discours de la méthode*, Spinoza commençait le *Traité* en évoquant ses premières aspirations : il ne s'agit pas de certitude, ni d'assurance dans la conduite, mais d'accès au « bien véritable... dont la découverte et l'acquisition (lui) procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante » (§ 1). Ce vocabulaire religieux du salut doit être interprété en fonction

(1) *Réf. ent.*, §§ 30-31 : nous suivons le découpage de l'édition Bruder, adopté par Koyré (éd. du *Traité*, Vrin, 1938) et Caillois (*Œuvres complètes de Spinoza*, Gallimard, bibl. Pléiade, 1954).

de la conversion intellectuelle, qui atteint son achèvement, ou sa perfection, avec la conclusion de l'*Ethique* : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais cette *vertu* même », c'est-à-dire la puissance cognitive parvenue à son plus haut degré, dans la pleine compréhension de l'essence de l'homme (E., V, 42 et IV, déf. 8). Dès son premier écrit, le bref dialogue inséré dans le *Court traité*, Spinoza subordonne totalement la perfection de l'Amour à celle de l'Entendement ; et la Raison, pour combattre les illusions pluralistes de la Concupiscence, y oppose l'unité foncière de l'être, dont la causalité à l'égard des effets particuliers est immanente, comme la production des idées par l'entendement. Telle est l'intuition originaire du spinozisme, ou du moins la racine de l'adéquation entre la connaissance et le déploiement nécessaire de l'être.

Mais l'homme commence, avec la Concupiscence, par se considérer comme un centre autonome, en se situant en face des choses selon sa perspective particulière, donc imparfaite. Cette connaissance du premier genre (1), mutilée ou confuse, engendre l'erreur et le doute. Celui-ci, loin d'être libre comme le croit Descartes, est l'effet de l'ignorance ; et la liberté même, entendue comme « libre-arbitre », ou arbitraire aveugle, n'est qu'une illusion : nous méconnaissons les causes qui nous déterminent (2). Le doute cartésien, lié à la distinction d'un entendement passif et d'une volonté active, méconnaît l'unité dynamique de l'esprit : ces « facultés » sont

(1) L'*Ethique* (II, sc. 2 de 40) réunit en un même genre l'opinion et l'imagination (cf. *Court traité*, II, chap. 1-2), tandis que la *Réforme de l'entendement* distingue connaissance par ouï-dire et par expérience vague (§ 19, 1 et 2) ce qui porte à 4 le nombre des degrés de la connaissance.

(2) Cf. *Réf.*, § 60 ; *E.*, I, app. ; II, sc. de 35 et de 49 ; III, sc. de 2 ; IV, préf. ; let. 58.

des fictions métaphysiques, ou des idées générales (E., II, sc. de 38), qui n'ont de sens que par les actes singuliers d'intellection, c'est-à-dire les idées avec leur puissance affirmative (*ibid.*, sc. de 43 et 49) Le doute renvoie à une conception passive de l'idée comme « image » de la chose, peinture muette, que l'intuition-regard considère de l'extérieur, ou bien à une décision verbale (sc. de 49), arguant de la possible tromperie d'un Dieu encore ignoré (Réf., § 79-80) : ces dissociations arbitraires et désordonnées s'effacent devant l'ordre véritable, qui découvre l'unité fondamentale de l'être et de l'intellection. Dès le *Traité* méthodologique, la philosophie originale de Spinoza appuie le dynamisme de l'entendement sur la compréhension de l'ordre de la Nature, saisi dans l'enchaînement qui le constitue comme totalité. « L'idée se comporte objectivement ainsi que son objet se comporte réellement » (§ 41, 91, 96) : c'est indubitable, dès qu'est posée l'idée vraie. Car l'idée de l'idée n'introduit aucun dédoublement entre sujet et objet : elle prend immédiatement conscience de son « adéquation », ou coïncidence avec la nécessité rationnelle (Réf., § 34-36 ; E., II, sc. de 21 et de 43). La vérité est à elle-même son « index », sa propre norme *(ibid.)*. « Cause ou raison », dit souvent Spinoza : « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses » ou « des causes » (E., II, 7 et 9). Il faut seulement déterminer le point à partir duquel tout s'ordonne en une nécessaire consécution, et d'abord dénoncer les illusions de la subjectivité, abusivement close sur un être qui se prend pour un tout, alors qu'il n'est qu'une partie de la nature. En situant les limites de la connaissance du premier genre, on discerne en même temps sa part de vérité ; car l'erreur n'est aperçue

comme telle qu'au terme du progrès de l'intellection.

La connaissance vraie comporte encore deux degrés : le second genre, ou raison, déduit les conclusions des notions universelles adéquates (par opposition aux abstractions vagues), selon le modèle des démonstrations géométriques. La connaissance du troisième genre, ou « science intuitive » (E., II, sc. 2 de 40) atteint le principe de chaque essence dans son éternelle nécessité. Au terme des enchaînements démonstratifs, l'*Ethique* opérera cette conversion de l'esprit à l'unité originaire où il puise tout son être. Car « il est évident, déclare le traité *De la réforme de l'entendement*, que l'esprit se connaît d'autant mieux qu'il connaît mieux la Nature ; d'où il suit que la première partie de la méthode est d'autant plus parfaite que l'esprit connaît plus de choses, et elle sera souverainement parfaite quand l'esprit appliquera sa réflexion à l'Etre souverainement parfait » (§ 39). Après avoir précisé les conditions d'affirmation de l'idée vraie, la méthode se contente donc d'orienter l'esprit vers l'idée la plus riche, la plus concrète, « la Nature », en dévoilant sa « source » : « l'Etre unique, infini, tout l'Etre, en dehors duquel rien n'est » (§ 76).

III. — L'union à la Raison universelle selon Malebranche

On répète souvent depuis Hegel (1) que Malebranche exprime sous une autre forme, pieuse, théologique, la même conviction que Spinoza : « Le fondement certain et inébranlable » de toute

(1) *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, II, 2. Ce rapprochement a été repris par toute l'école de V. Cousin.

vérité, c'est que « l'homme participe à... la Raison universelle », qui « n'est point différente de celle de Dieu même » (Ecl., X). Chaque essence se détermine à partir de « la présence claire, intime, nécessaire... de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général à l'esprit de l'homme » (Rech., III-2, chap. 8, § 1). Comme pour Spinoza, on emploie alors le terme de « mysticisme » en le qualifiant d' « intellectualiste » ou de « rationaliste » ; mais il convient assez mal, Spinoza fondant le bonheur de son adhésion à l'être sur la clarté de la connaissance vraie, tandis que Malebranche soumet le donné obscur de la foi à la quête de l'intelligence, au point que Bossuet craindra les excès rationalistes accordant à la « liberté de juger » le droit d'interpréter la « tradition » au « nom de la philosophie cartésienne » (1). Pourtant la fidélité de Malebranche au dogme chrétien l'oppose profondément au spinozisme. « Ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et qu'il ne nous éclaire que par la manifestation d'une raison ou d'une sagesse immuable ou nécessaire » est parfaitement « conforme à la religion » (Ecl., X). C'est le prologue de l'Evangile selon saint Jean qui fait du Verbe la lumière éclairant tout homme : cette « union immédiate et directe que nous avons avec le Verbe de Dieu, la souveraine Raison » (Rech., III-2, chap. 8, § 1) permet à Malebranche de la consulter en l'invoquant dans les *Méditations chrétiennes*, sous son nom de Verbe incarné : « ô Jésus, ma lumière » (III, § 1). Il veille cependant à bien distinguer l'évidence rationnelle et l'enseignement scripturaire. Le mys-

(1) A d'Allemans, 21-5-1687 : c'est à propos des audaces explicatives du *Traité de la nature et de la grâce* que Bossuet pressent un « grand combat contre l'Eglise ». Car les excès rationalistes du *Traité théologico-politique* sont toujours présents aux esprits.

tère du salut détermine le domaine proprement surnaturel. Mais les données opaques de la foi sont analogues aux expériences en physique : ce sont des faits que la réflexion intègre dans l'élaboration du système.

Cette intervention du péché originel, de l'Incarnation ou de la distribution des grâces distingue Malebranche de Descartes autant que de Spinoza. Et l'union immédiate de l'âme à la Raison divine commande son « anticartésianisme » (1) sur les deux points majeurs de la création des vérités éternelles et de leur inhérence en nos esprits. Parce que la raison est consubstantielle à Dieu, une, infinie, universelle et nécessaire, l'Ordre des grandeurs et l'Ordre des perfections s'imposent de toute éternité à la Sagesse de Dieu, comme à tout esprit attentif. La fiction cartésienne d'un décret posant librement les vérités abolirait toute « science véritable » (Ecl., X). Enfin les supposer « innées ou créées avec nous » (Rech., III-2, chap. 4) est à la fois invraisemblable *(ibid.)* et impie : l'homme ne possède pas en lui « tout ce que l'esprit est capable de connaître... C'est la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi-même tous les êtres... qui nous portent à imaginer que nous possédons ce que nous n'avons point » (chap. 5). Dieu seul « éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles » (chap. 6) : lumière naturelle ou raison, idées innées ou naturelles, disait Descartes.

Cependant il s'agit toujours d'accueillir cette lumière ; la première règle de la méthode reste : de

(1) Cf. M. BLONDEL, L'anticartésianisme de Malebranche, *Revue de métaphysique et de morale*, 1916.

« ne jamais donner un consentement entier qu'aux choses qu'on voit avec évidence » (Rech., chap. 3, § 1). La seconde partie du livre VI développe les préceptes de Descartes : déterminer les éléments simples, découvrir les moyens termes, préciser les rapports entre les idées, « les comparer ensemble selon les règles des combinaisons » (chap. 1), classer les questions particulières en fonction des inconnues (chap. 7). Malebranche y utilise largement la *Logique de Port-Royal*, et les *Regulae*, encore inédites. Mais la note malebranchiste apparaît avec l'évocation des « reproches secrets de la raison », lorsqu'on refuse son assentiment à l'évidence (Rech., I, chap. 2, § 3-4). S'y soumettre, « c'est obéir à la voix de la vérité éternelle qui nous parle intérieurement ». Aussi l'attention requise pour obtenir l'évidence est-elle souvent dite « prière naturelle ». Par son adhésion à la lumière, ou la suspension du jugement devant l'obscur, toute la méthode se résume en ce précepte : nous servir de notre liberté autant que nous le pouvons *(ibid.)*.

IV. — Le formalisme de Leibniz

Mais le même recours à l'évidence conduit Malebranche à critiquer Descartes, et d'interminables discussions l'opposent aux cartésiens sur l'idée claire de l'âme, qu'il conteste, tandis qu'Arnauld défend sur ce point la lettre des *Méditations*. Donc la méthode cartésienne est trop vague : « Se rapporter au témoignage intérieur de son idée, c'est s'exposer aux illusions », dit Leibniz (lettre au *Journal des Savants*, 1697). Et s'il évoque parfois l'évidence comme critère, et reprend le vocabulaire cartésien des idées claires et distinctes, toujours il en précise plus exactement le sens. Car « il ne sert de rien de

dire qu'une connaissance claire et distincte est une marque de la vérité, quand on ne donne point des marques d'une connaissance claire et distincte » *(ibid.)*. Aussi multiplie-t-il les exemples de fausses évidences cartésiennes, « visions » qui ne font que favoriser les « visionnaires », selon la méchante plaisanterie souvent dirigée contre l'auteur de la vision en Dieu. Descartes appelait clair ce qui est simplement présent et manifeste à l'esprit attentif, et distinct ce qui est assez différencié du reste, pourvu qu'on le considère « comme il faut » (Pr., I, 45). Dans les *Méditations sur la connaissance*, publiées en 1684, Leibniz montre que ce dernier trait n'exclut pas une certaine confusion : je puis distinguer le bleu du rouge, en ce sens j'en ai bien une notion claire, et c'est sur ce point que Leibniz suit Descartes (N.E., II, chap. 29 : cf. Pr., I, 46). Mais ces qualités sensibles « ne sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce qu'elles renferment » (*ibid.*, § 4). La distinction requiert des signes distinctifs, elle appelle l'analyse des éléments, et la connaissance est adéquate « lorsque tout ce qui entre dans une définition ou connaissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitives » (Disc. mét., § 24).

Les second et troisième préceptes de la méthode cartésienne ne déterminent pas mieux comment opérer l'analyse et la recomposition des notions : considérer « comme il faut », diviser « en autant de parcelles qu'il se pourrait », procéder selon l'ordre dû, énumérer parfaitement, cela revient, pour Leibniz, à dire qu'il faut faire le bien et éviter le mal, sans donner les moyens de les reconnaître. Et il compare toutes ces règles à la prescription des alchimistes : prends ce que tu dois, agis comme il faut, et tu obtiendras ce que tu désires. A l'intui-

tionnisme cartésien, toujours suspect de subjectivité, il oppose donc la nécessité d'un contrôle. Contrairement au danseur de corde, qui refuse de « se laisser attacher » pour en imposer à son public, il ne dédaigne pas « ce beau moyen qui nous peut garantir des chutes », la logique formelle, méprisée des nouveaux philosophes. Celle-ci ne se réduit pas à la syllogistique aristotélicienne : « Toute démonstration rigoureuse qui n'omet rien qui soit nécessaire à la force du raisonnement... et un calcul d'analyse est un argument *in forma*, puisqu'il n'y a rien qui y manque, et puisque la forme ou la disposition de tout ce raisonnement est cause de l'évidence » (à Elisabeth, 1678). L'analyse doit donc être poursuivie jusqu'aux éléments absolument premiers, notions primitives directement intelligibles ; et Leibniz déclare souvent qu'on doit démontrer même les axiomes, car « seules les propositions identiques sont indémontrables » (à Conring, 19-3-1678). Il n'a cessé de chercher une « caractéristique universelle », faisant correspondre à chaque élément simple un symbole précis, de façon que leurs relations puissent être soumises au calcul, pour clore toutes les discussions.

Les travaux de Leibniz sur la formalisation de la logique des relations, et sur les machines à calculer, ont ouvert la voie à bien des découvertes modernes. Cependant Leibniz admet que seuls les nombres offrent à l'homme un domaine où tout se résout en définitions et propositions identiques (1). A côté des vérités totalement intelligibles,

(1) Le calcul infinitésimal n'achève pas cette résolution : il considère « le repos comme un mouvement infiniment petit, c'est-à-dire comme équivalent à une espèce de son contradictoire ». Mais il use de « fictions bien fondées » (à Varignon, 20-6-1702) puisque l'erreur est moindre que toute autre assignable.

nous rencontrons les vérités d'expérience. Le premier principe rationnel, d'identité et de non-contradiction, commande la nécessité logique, mais il y faut adjoindre « en deuxième lieu, que rien n'est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve *a priori*, tirée de la notion des termes, quoiqu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse » (à Arnauld, 1686). La non-contradiction définit les essences, la raison suffisante règle les existences, selon les normes de la Sagesse divine : pour Leibniz, plus que pour tout autre, chaque élément de la philosophie renvoie à l'ensemble du système. Le rationalisme s'enracine bien en Dieu : « Quoique la raison divine surpasse infiniment la nôtre, on peut dire sans impiété que nous avons la raison commune avec Dieu. » Mais faute de pouvoir achever des analyses infinies, l'expérience est pour nous à la fois le signe de la cohérence, et la condition du développement des idées innées en chaque esprit. Dans sa lecture commentée de l'*Essai* de Locke, Leibniz accorde à l'empirisme « que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même » : si « l'expérience est nécessaire afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées », elle tire de son propre fonds les notions premières d'être, substance, unité, même, cause, etc. (N.E., II, chap. 1, § 2). « Et quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connaître la nécessité par la raison » (*ibid.*, I, chap. 1, § 5).

Chapitre III

DIEU

I. — Dieu et la vérité

La détermination des critères du vrai nous introduit au cœur de chaque système, en dévoilant l'intime relation entre la raison humaine et l'Etre infini, d'où tout découle. Chez les postcartésiens, comme chez Descartes, Dieu est la clef de voûte de l'édifice. Mais, avec le doute hyperbolique, disparaît le recours à la véracité divine, pour assurer la réalité de nos idées claires et distinctes, dans la mesure même où les essences dépendent d'un Dieu libre, qui les constitue comme normes de notre esprit et lois de la nature. La création des vérités éternelles est également rejetée par Spinoza, Malebranche et Leibniz. Toutefois, ces deux derniers fondent leur opposition sur la priorité en Dieu de l'entendement sur la volonté. La Raison universelle constitue sa Sagesse immuable, dit Malebranche ; et Leibniz : « les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne », tandis que la conception cartésienne les subordonne à l'arbitraire de la volonté (Monad., § 46). Or Spinoza, qui n'exclut pas moins en Dieu qu'en l'homme une pseudo-liberté d'indifférence, déclare que la thèse cartésienne, « qui soumet tout à une volonté indifférente de Dieu... s'écarte moins de la vérité que celle de ceux qui posent que Dieu

fait tout selon la raison du Bien » (E., I, sc. de 33) : il condamne donc radicalement l'attitude traditionnelle, qui sera reprise par Malebranche et Leibniz, et invoque le même argument que Descartes dans ses lettres à Mersenne : « cela revient à soumetre Dieu au destin » (1). Car « ce serait témérité, disait Descartes, de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance » (15-4-1630). Or « cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence » sous-tend la thèse selon laquelle Dieu est positivement « cause de soi » *(1res et 4es réponses)*, racine commune de la preuve par la causalité et de l'argument ontologique, puisque Dieu existe par son essence. Le Dieu de Descartes aurait-il ainsi directement préparé le Dieu de Spinoza ?

II. — « Dieu ou la Nature » selon le spinozisme

L'*Ethique* commence en effet par définir la « cause de soi » comme « ce dont l'essence enveloppe l'existence » (déf. 1) ; et c'est la convergence avec les définitions de la Substance (déf. 3 : ce qui est en soi, et conçu par soi) et de Dieu, « être absolument infini » (déf. 6) qui dévoile l'autoposition de l'être, sans aucune limitation extrinsèque. Le nerf de la preuve cartésienne par l'idée d'infini, ontologiquement première, et par rapport à laquelle toute finitude se détermine négativement, entraîne nécessairement, pour Spinoza, que « tout ce qui est, est en Dieu, et rien, sans Dieu, ne peut ni être, ni être conçu » (E., I, 15) ; la négativité du fini pose comme nécessairement infinie « l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque » (sc. 1 de 8),

(1) *Ibid.* : cf. Descartes à Mersenne, 15-4-1630 : « C'est... l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. »

et cet absolu enveloppe la totalité de l'Etre, dont l'unité positive exclut toute substance « quelconque » en dehors de lui.

Or, pour Descartes la définition traditionnelle de la substance, comme « ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister » est équivoque ; car « à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel » (Pr., I, 51). Mais la dépendance ontologique des créatures à l'égard de Dieu n'empêche pas de les dire aussi substances, en tant qu'elles sont conçues en elles-mêmes, et sans les autres substances, définies ou déterminées pour l'entendement par leur attribut principal (*ibid.* et 53, 60). Le « par soi » *(per se)* de la définition reprise par Spinoza remonte à Aristote, et s'oppose simplement à ce qui renvoie à autre chose *(in alio)*, c'est-à-dire aux modes : ainsi il n'y a figure et mouvement que dans l'étendue. Au contraire Spinoza, à partir des mêmes termes, en fait éclater l'a-séité interne : est seul pleinement *par* soi l'être nécessaire, d'où tout ce qui est, découle avec la même nécessité « en une infinité de modes » (E., I, 16), comme « de la nature du triangle il suit de toute éternité et pour l'éternité que ses trois angles égalent deux droits » (sc. de 17). La déduction, à la façon des géomètres, manifeste cette appartenance nécessaire de tout existant limité à cette « souveraine puissance de Dieu, autrement dit sa nature infinie » *(ibid.)* ; ou peut-être devrait-on déjà traduire *sive infinita natura* par : « c'est-à-dire *la* Nature dans son infinité », comme l'explicite la préface à la quatrième partie : *Deus sive Natura*. Dès le premier dialogue du *Court traité*, avec l'immanence de la causalité divine, Spinoza affirme, par la voix de l'Entendement, instance supérieure de la connaissance : la « Nature ne peut être considérée que dans sa totalité, comme infinie

et souverainement parfaite »; et la Raison le confirme, en critiquant la séparation de la substance pensante et de la substance étendue. La première partie de l'*Ethique*, après avoir repris, au départ, la définition cartésienne de l'attribut (1) la retourne contre le dualisme. Car l'infini comprend tout, l'essence infinie est constituée par une infinité d'attributs. En fait notre connaissance se limite à ces deux-là seuls que précisera la seconde partie : « la pensée », puis « l'étendue est un attribut de Dieu » (II, 1 et 2). Le Cogito dévoilait l'autonomie de la conscience, et la découverte de sa dépendance ontologique à l'égard du Créateur n'abolissait ni la liberté du moi, ni la distinction substantielle l'opposant aux créatures corporelles, réduites à l'étendue. Pour Spinoza, le principe de l'étendue, comme celui de la pensée, ne saurait être que la Nature divine ; mais il faut distinguer la source unique de l'étendue infinie et sa division en corps délimités les uns par les autres (I, sc. de 15). De son côté, le fait que « l'homme pense » (E., II, ax. 2) découle modalement de la puissance infinie de penser, « d'où suit que l'esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu » (*ibid.*, cor. de 11). Et cet entendement infini, qui n'est qu'un aspect de « la Pensée absolue » en est une expression également modale : il relève, dit Spinoza, non de « la Nature naturante » (source universelle), mais de « la Nature naturée », *conséquence* nécessaire, et non principe (E., I, 31 et sc. de 29).

Parler d'entendement, de volonté, de liberté pour Dieu est un anthropomorphisme d'autant plus inacceptable qu'en l'homme même ces termes

(1) I, déf. 4 : « Par attribut j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence » : cf. DESCARTES, Pr., I, 53.

appellent une révision : « La nature n'a aucune fin qui lui soit d'avance fixée, et toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines. » C'est l'homme qui pose « le Bien », « le Mal » selon ce qui lui convient, et qui se « réfugie dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance » (E., I, appendice). Pour les contemporains de Spinoza, ces audaces font du panthéisme un masque de l'athéisme : il a, dit Malebranche, « pris cet univers pour son Dieu » (Réfl. prém. phys., § 8), ce qui condamne ce « monstre » divisé contre lui-même, « injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications » (Ent. mét., IX, § 2). Le *Dictionnaire* de Bayle vulgarisera cette critique : « Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs. » C'est méconnaître la distinction entre le Principe unique et les modes multiples, que leur détermination réciproque oppose les uns aux autres, dans leur négativité. Devant la guerre, le philosophe ne s'indigne, ni ne raille, mais « pense que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature, et ... ignore comment chacune de ces parties concorde avec le tout, comment elle se rattache aux autres » (à Oldenburg, 1665). Il n'y a désordre ou absurdité que pour une perception incomplète et mutilée *(ibid.)*. Ainsi contester que ces effets dépendent totalement, nécessairement, de l'Etre souverainement parfait, en objectant « les imperfections de la Nature » : corruption, difformité, confusion, péché, c'est encore subordonner le bien à ce qui nous convient ou nous répugne (E., I, appendice) : contre l'illusion anthropocentrique de la finalité, Spinoza montre que le Parfait exprime la puissance interne, inéluctable, de la nature, et non de notre désir (*ibid.* et IV, préface).

III. — Dieu et « l'Ordre des perfections » ou « le choix du meilleur » selon Malebranche et Leibniz

Pour être nécessaires, ces « conséquences » n'en sont pas moins scandaleuses. Avant même d'avoir lu l'*Ethique* (1), Malebranche, refusant de faire dépendre le vrai et le bien de l'arbitraire divin, invoquait l'intérêt de « la Religion » : si un libertin nie la corruption, le péché, le désordre, « comment lui prouvera-t-on que c'est un désordre que les esprits soient soumis aux corps ? ... Si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu même ne peut vouloir le contraire... certainement je ne vois plus que confusion partout ». Et Leibniz renchérira : « En soutenant que les vérités éternelles de la géométrie et de la morale sont l'effet d'un choix libre ou arbitraire de la volonté de Dieu, il semble qu'on lui ôte sa sagesse et sa justice, ou plutôt l'entendement et la volonté, ne laissant qu'une certaine puissance démesurée dont tout émane, qui mérite plutôt le nom de nature que celui de Dieu » (projet de lettre au *Journal des Savants*, 1697). Autrement dit, faire dépendre de Dieu les essences aussi bien que les existences, c'est, malgré l'opposition entre la liberté de leur création pour Descartes et la nécessité de leur consécution selon Spinoza, enraciner le droit dans le fait et la vertu dans la puissance. D'avance récusés par Spinoza, qui s'avouait plus proche de Descartes que de la subordination traditionnelle de la volonté de Dieu à sa sagesse, les défenseurs de la religion appro-

(1) *Ecl.*, X, paru en 1678 ; l'*Ethique* a été publiée dans les *Œuvres posthumes*, fin 1677, et leur diffusion a d'abord été assez lente.

fondissent le fossé, en déployant devant l'entendement divin le champ des « possibles ».

Ce sont pour Malebranche les « archétypes » des créatures, et la hiérarchie entre les perfections particulières de chaque essence est rigoureusement réglée par l'ordre ; « Dieu n'agit jamais sans raison » (**Mor.**, I, chap. 8, § 6), et Malebranche, à mesure qu'il développe son système, précise comment le premier principe, « que la règle des desseins de Dieu, c'est l'ordre » (**Méd. chrét.**, XI, § 6) se combine avec le second, qui fait intervenir conjointement la perfection de l'ouvrage et la « simplicité des voies », ou moyens de réaliser celui-ci.

Pour Leibniz, « la plus haute liberté » divine consiste à « agir en perfection suivant la souveraine raison » (**Disc. mét.**, § 3) : l'optimisme dérive du principe de raison suffisante qui commande le choix *du* meilleur des mondes possibles. Les possibles tendent à l'existence selon leur degré de perfection, et se combinent entre eux suivant leur compatibilité, réglée par la non-contradiction. La fin de la *Théodicée* compare la hiérarchie des systèmes de « compossibles » à l'étagement d'une pyramide, dont la base s'étendrait à l'infini, tandis que le sommet est unique, « parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun » (§ 416).

Cette rigoureuse unité de la solution ne se rapproche-t-elle pas du nécessitarisme spinoziste ? Dans un opuscule sur « la racine originelle des choses », Leibniz montre « comment s'exerce une certaine mathématique divine, ou mécanisme métaphysique », par « la détermination du maximum », et définit, comme Spinoza (**E.**, IV, préface), la perfection par la quantité d'essence. Cependant, la néces-

sité géométrique selon laquelle les modes spinozistes découlent du principe, entraîne l'existence successive de tout ce qui n'est pas logiquement impossible : la notion d'une possibilité non réalisée n'est qu'une abstraction ou une illusion de la pensée confuse. La mathématique leibnizienne invoque au contraire l' « économie » des moyens, tandis que la subordination de la multiplicité à l'unité donne à la réalisation du maximum un aspect esthétique. L'irréductibilité du leibnizianisme au spinozisme tient donc à la dualité entre le principe de non-contradiction et la finalité inhérente à la raison suffisante : le monde n'est pas métaphysiquement nécessaire, car d'autres univers étaient logiquement possibles. Ainsi est assurée sa contingence, et sa nécessité hypothétique renvoie à un principe « extra-mondain ». Contre l'immanence spinoziste, Leibniz maintient la tradition théologique d'un Créateur libre et transcendant. Lui seul est absolument, ou métaphysiquement nécessaire. La preuve de Dieu par la contingence du monde appelle la preuve ontologique. Leibniz complète l'argument cartésien en précisant comment l'Etre le plus parfait est possible : sa simplicité exclut tout élément interne de négation, d'où naîtrait la contradiction. Dieu est donc pleinement « par soi » (*Cause de Dieu*, § 5) ; et le monde n'est que par lui, sinon en lui. Reste que, le Créateur étant par essence infiniment sage et bon, « tout compté », comme dit Leibniz (*ibid.*, § 46), la création est déterminée en tous ses détails, puisque son contraire impliquerait imperfection, ou absurdité morale *(De l'origine des choses)*, ce qui est incompatible avec la nature absolument parfaite de Dieu.

Malebranche au contraire, discutant dans sa correspondance avec Leibniz les conclusions de la

Théodicée, refuse d'intégrer la simplicité des voies dans le calcul de la perfection de l'ouvrage. La complexe combinatoire qu'il instaure entre ces deux éléments se réfère à des attributs divins distincts et hiérarchisés selon l'ordre. Et bien qu'il le compare aussi parfois à un architecte, ou à un horloger, il veille à ne pas « humaniser » Dieu. La problématique de Leibniz conduit toujours à un calcul, dont le principe est clairement conçu par nous, même si la solution dépasse les bornes de notre entendement ; et son optimisme réduit le mal à un moindre être, contribuant à la perfection de l'ensemble, comme les ombres dans un tableau. Cette métaphore facile, déjà avancée par les stoïciens et saint Augustin, irrite Malebranche, qui reconnaît douloureusement la réalité du mal : monstres, péché, damnation. « Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait » (Tr. nat. grâce, I, § 14). Quelques mois avant sa mort, le philosophe « avoue... que Dieu fait bien des choses, dont il n'est pas possible de rendre raison » : l'infinité des combinaisons entre ses infinies perfections rend sa Loi « incompréhensible à tout esprit fini » (Réfl. prém., § 19). Dieu est pour nous inaccessible transcendance : aussi la méditation de Malebranche s'appuie-t-elle sur l'obscure lumière de la foi. Si parfait que soit le monde, il est comme rien au regard de l'infinité divine. Dieu se suffit d'autant plus profondément à lui-même, que le mystère chrétien de la Trinité le pose comme échange vivant entre des Personnes. Seul ce même mystère fournit un motif à la création : par l'Incarnation (1), Dieu « trouve le

(1) Il est significatif que Leibniz intègre le « Dieu-homme » comme élément concourant à la perfection majeure de ce monde, « en tant que Créature élevée au plus haut degré de perfection » (*Cause de Dieu*, § 49).

secret de rendre divin son ouvrage » (**Entr. mét.**, IX, § 4). Ainsi se manifeste la plus entière liberté, d'où la conclusion antispinoziste « que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la Divinité » (*ibid.*, § 3).

Cependant la théologie malebranchiste, séparée de ses coordonnées dogmatiques, se rapproche par certains de ses aspects de celle de l'*Ethique* : Malebranche lui-même, dans la correspondance (29-9-1713) avec Dortous de Mairan, dangereusement tenté par Spinoza, accepte sa « définition de Dieu », à condition de ne pas le confondre, comme lui, avec un univers conçu comme éternel, nécessaire et infini. A l'encontre de l'intellectualisme leibnizien, qui analyse jusqu'à la preuve ontologique en termes de compatibilité, ce qui s'impose d'abord c'est la plénitude de « l'Etre sans aucune restriction, ni limitation » (**Entr., phil. chrét.**). L'argument ontologique, fondamental comme chez tous les postcartésiens, se résume en cette intuition : puisqu' « on pense à l'infini, il faut qu'il soit ». La présence immédiate de l'être indéterminé conditionne toute détermination : par là Dieu ne saurait être l'objet d'une « idée », ou essence particularisée. Parce que « Dieu est au-dessus de tous les êtres particuliers », il enveloppe aussi bien les perfections de la matière « sans être matériel », que celles « des esprits créés, sans être esprit » comme nous (**Rech.**, III-2, chap. 9, § 4) : aussi faut-il se garder de l'anthropomorphisme, lors même qu'on parle de sagesse ou de puissance divines. En outre, comme Spinoza, Malebranche ne limite pas les « genres d'être » aux deux seuls qui nous sont connus *(ibid.)*. Dieu est en tout genre « Celui qui est, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel » *(ibid.)*. Car « c'est une propriété de l'infini, in-

compréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un et toutes choses » (*Réponse aux vraies et fausses idées*, chap. 5, § 4). Mais cette éternelle inhérence de toutes les perfections en Dieu ne concerne pour Malebranche que les essences, ou archétypes des créatures possibles.

Ainsi la notion de création, abolie par Spinoza au profit de l'universelle et nécessaire expansion de l'être, assure, chez Malebranche et Leibniz comme chez Descartes, la transcendance de Dieu par rapport à un univers contingent. Seul Descartes, en faisant dépendre les essences de la liberté créatrice, soumet à une certaine facticité les normes de notre raison. En tous l'ampleur de la spéculation métaphysique se heurte aux bornes de notre connaissance ; mais elle puise son élan dans l'intuition ontologique qui fait la fécondité du cartésianisme : « De cela seul que je conçois l'*être*, ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois » (à Clerselier, 23-4-1649).

Chapitre IV

L'HOMME ET LE MONDE

I. — La correspondance entre les esprits et les corps

Bien que, seul des postcartésiens, Malebranche accepte le dualisme, la coupure instituée par Descartes entre les deux sortes de substances domine plus ou moins indirectement la problématique des trois rationalismes, touchant la relation de l'âme et du corps, et la situation de l'homme dans le monde. La physique, au sens le plus large du terme, s'enracine encore dans la métaphysique. Si l'on a parfois compris dans le cartésianisme les systèmes de Spinoza, voire de Leibniz, l'apparente analogie entre l'occasionalisme des disciples de Descartes, le parallélisme de Spinoza et l'harmonie préétablie de Leibniz, y était pour beaucoup. Toutefois, parce que ces métaphysiques se développent sur des terrains de nature très différente, les ressemblances sont plus extérieures que profondes : le monisme spinoziste pose naturellement Dieu comme source commune de la pensée et de l'étendue, qui expriment deux aspects de l'Etre infini, en constante et réciproque corrélation ; pour Malebranche, les lois des causes occasionnelles réservent à Dieu toute activité véritable, lors des rencontres entre créatures ; et Leibniz accorde à chaque « monade », close sur

elle-même, un principe interne de développement, tandis que l'harmonie préétablie règle l'accord avec les modifications des autres substances.

II. — L'occasionalisme de Malebranche

Pour Descartes, l'union substantielle de l'âme et du corps est une notion primitive incontestable, et la démonstration de leur dualité de natures, si elle entraîne leur dissociation ontologique, n'exclut nullement leur interaction. Cependant entre l'univers de la science, où toute modification s'exerce par contact, et le vécu qualitatif du sentiment, il y a bien correspondance : la couleur n'est ni dans l'objet, ni à proprement parler dans l'âme ; elle est un *signe*, éprouvé *à l'occasion* d'une double différenciation corporelle : celle qui diversifie la structure interne de l'objet coloré, et celle qui se produit en notre cerveau, quand l'organe sensoriel est mécaniquement excité. L'école cartésienne adopte ce vocabulaire, pour rendre compte de l'union entre deux substances si radicalement hétérogènes qu'une interaction effective semble impensable. Ce « rapport mutuel des sentiments avec les mouvements des organes » (**Rech.**, I, chap. 5, § 1) est assuré par Dieu. Aussi la finalité qui caractérise ce domaine, adapté à la conservation de la vie, est-elle maintenue. A partir de remarques de la *Dioptrique* cartésienne, Malebranche élabore la théorie des « jugements naturels », constitutifs de notre « nature », et qui se font « en nous sans nous » : la donnée immédiate de la sensation condense d'innombrables renseignements, en particulier sur la localisation à distance. De même les « sentiments prévenants », par la réaction affective d'appropriation ou de dégoût, nous avertissent de ce qui est bon ou mau-

vais, en nous dispensant de longues et incertaines analyses : l'instinct, s'il n'est pas perverti par la civilisation, vaut mieux qu'une médecine erronée, à laquelle Malebranche oppose une hygiène naturiste (Ecl., XIII). L'explication occasionaliste ne réduit donc pas l'homme à la juxtaposition d'un esprit pur et d'une machine corporelle : elle dégage l'originalité du « sens » et de ses messages vitaux.

Cette causalité divine, invoquée d'abord par Clauberg et d'autres cartésiens pour résoudre les difficultés de l'union, était déjà étendue par Cordemoy à la rencontre entre les corps, en fonction de l'inertie de la simple étendue : « Pour la cause générale de tous les mouvements qui sont dans le monde, disait Descartes, je n'en conçois point d'autre que Dieu », qui conserve, par la création continuée, la même quantité de mouvement qu'il y a mise « dès le premier instant » (à Newcastle, oct. 1645 ; cf. Pr., II, 36-37). Malebranche fait de cette cause générale l'unique cause efficace. Le choc des corps « est occasion à l'Auteur du mouvement de la matière, d'exécuter le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses » (Rech., III-2, chap. 3). Accorder une force réelle aux créatures, c'est les diviniser : l'occasionalisme est développé dans *La recherche de la vérité* pour ruiner « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des Anciens » (VI-2, chap. 3), ce paganisme qui méconnaît la totale dépendance des choses à l'égard de Dieu, en leur conférant une « véritable puissance ». Dans ses discussions physiques avec Leibniz ou l'école de Newton, Malebranche corrigera bien le détail des lois cartésiennes, mais il maintiendra fermement les principes du mécanisme, l'appel aux « forces » lui paraissant un retour à une physique périmée et impie. « Non seulement les corps ne peuvent être

causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connaître, si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui » *(ibid.)*. Avec Malebranche, l'occasionalisme fournit la loi générale de la création : les rapports des corps entre eux, de notre âme à son corps et à la Raison universelle en constituent le domaine naturel ; la révélation permet d'y ajouter les lois qui soumettent les corps aux purs esprits, et celles qui font de Jésus-Christ la cause occasionnelle de la distribution des grâces rédemptrices (Tr. nat. grâce). L'audace de l'explication malebranchiste en ces deux derniers domaines théologiques nourrit de longues et vives polémiques avec Arnauld. Nous n'en retiendrons que ce qui interfère avec l'exercice de la liberté humaine (*infra*, chap. V). Mais, d'autant que la thèse malebranchiste a été taxée par Leibniz de « miracle perpétuel », il convient au moins d'indiquer l'ampleur de la systématisation rationnelle. Après avoir mentionné dans les premiers textes sur les causes occasionnelles le décret de la volonté divine, Malebranche a montré comment la généralité des lois, qui règlent tous les rapports possibles des créatures entre elles et avec Dieu, relève de la simplicité des voies. Dieu n'use de volontés particulières que dans le premier acte de la création (ainsi dans la finalité qui préside à l'organisation des vivants) et quand l'ordre surnaturel appelle un véritable miracle, c'est-à-dire le plus rarement possible : la subordination des corps aux anges ou aux démons permet en particulier d'expliquer par les lois du quatrième ordre la plupart des apparents miracles de l'Ancien Testament. Car « Dieu se fait

admirer aux sages ou aux vrais philosophes dans les productions ordinaires » (Tr. nat. grâce, I, § 21) La combinatoire qui régit les rapports entre les différents ordres exalte la sagesse divine, tout en rendant compte des déficiences qui se produisent en certains cas (1) sans que la toute-puissance soit remise en cause.

La théorie de la connaissance fait intervenir les second et troisième ordres des lois générales : la coupure ontologique entre l'esprit et le corps nous interdit de les atteindre directement. Notre inclination naturelle à poser des corps à propos des sensations ne suffit plus, comme pour Descartes, à démontrer rationnellement leur existence (Ecl., VI), que la radicale contingence de la création empêche par ailleurs de déduire de Dieu. L'esprit immédiatement uni à la Raison universelle n'y contemple que les essences : l'attention est la cause occasionnelle de cette vision en Dieu. Et puisque toute l'essence de la matière est l'étendue, la connaissance des corps se réduit à la contemplation rationnelle de tel ou tel mode de « l'étendue intelligible », ou archétype de la corporéité (2). Son application aux corps particuliers repose sur la corrélation avec les sensations, donc avec les lois générales de l'union : « On voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est-à-dire lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible par la couleur, ou par quelque autre perception sensible dont son idée affecte l'âme et que l'âme y attache » (Ecl., X). Ainsi

(1) Le principe de cette solution du problème du mal se trouve dans la VI[e] *Méditation* de DESCARTES, où la simplicité du mécanisme, « le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain » explique quelques erreurs de finalité lorsqu'il se dérègle.

(2) La référence de tout archétype à une création *possible* limite les rapprochements avec l'étendue spinoziste, attribut de Dieu, discutés surtout dans la polémique avec Arnauld et la correspondance avec Dortous de Mairan.

la connaissance s'oriente selon deux directions : une déduction rationnelle des propriétés de l'étendue, une observation des associations naturelles ou acquises, qui prend d'autant plus d'importance que l'absence d'idée claire de l'âme limite la psychologie à ces constatations.

III. — Le parallélisme de Spinoza

L'*Ethique* développe également une psychologie associationniste, correspondant au mécanisme qui régit les affections du corps. L'âme humaine n'est en effet qu'une idée particulière de l'entendement infini (E., II, cor. de 11) ; son « être actuel » est constitué par « l'idée d'une chose singulière existant en acte » (*ibid.*, 11), qui n'est autre que « le corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte » (*ibid.*, 13). L'explication de « ce qu'il faut entendre par union de l'âme et du corps » appelle toute une série d'axiomes et lemmes, pour définir l'individu corporel par une certaine unité provisoire de mouvement, toujours en corrélation avec le mouvement ou le repos des autres corps. Cette définition relativiste est très proche de celle de Descartes ; et, comme lui, Spinoza précise que le corps humain est en perpétuel renouvellement, et reçoit d'incessantes modifications de la part de ce qui l'entoure. L'âme réagit par l'intermédiaire de ces « affections du corps » (*ibid.*, 26) : la connaisance du premier genre est mutilée et confuse, de par ce point de vue particulier, soumis à la rencontre fortuite des choses (sc. de 29). L'âme est ainsi « affectée », et l'étude de ces affects *(affectus)* commence par deux postulats qui ne concernent que le corps humain (E., III, début) : la variété de ce qui l'affecte accroît ou diminue sa puissance

d'agir ; et il « souffre » *(pati)* un grand nombre de changements. La théorie des sentiments coïncide donc d'abord avec celle des « passions » : « Un affect ou passion est une idée confuse par laquelle l'âme affirme une force d'exister de son corps, ou d'une de ses parties, plus ou moins grande qu'auparavant, et par laquelle elle est déterminée à penser à ceci plutôt qu'à cela » (E., III, *fin*). La quatrième partie développe encore cette force des passions qui fait la « servitude humaine » (titre).

Mais le mécanisme des associations et transferts (E., III, 14-18), qui traite mathématiquement des sentiments (*ibid.*, fin de la préface) va bien plus loin que le projet cartésien d'aborder les passions en physicien et non en moraliste. Quittant la rigueur impersonnelle de l'exposé géométrique, Spinoza attaque très vivement Descartes dans les préfaces à la troisième et à la cinquième partie : celui-ci est tributaire du moralisme stoïcien, quand il accorde à l'âme un empire absolu sur ses passions, en fonction d'un volontarisme fallacieux, et d'une prétendue interaction entre l'esprit et le corps.

Cependant, la réduction spinoziste des rapports de l'âme et du corps à une stricte et constante correspondance n'est pas, comme pour les occasionalistes, une simple correction de l'explication cartésienne : son fondement est tout différent. La problématique cartésienne repose en effet sur la radicale hétérogénéité entre deux types de *substances* : pour Spinoza esprit et corps sont deux expressions d'une même et unique Substance. Le mode particulier est « une partie » du mode infini qui, pour chaque attribut, manifeste son expansion : l'attribut, constitutif de l'essence, demeure un en son principe (nature naturante), le mode déploie la multiplicité des conséquences (nature naturée :

E., I, sc. de 29). Les modes infinis immédiats traduisent directement l'éternelle nécessité de l'attribut : ainsi pour la pensée « l'entendement absolument infini », pour l'étendue « le mouvement et le repos » ; la distribution de ces derniers parmi les corps existants suppose un mode infini intermédiaire : « la configuration de l'univers comme Tout, qui demeure toujours le même, bien qu'il varie selon une infinité de modes » (à Schuller 29-7-1675). Cette formule constante de répartition entre mouvement et repos, permet en effet de passer de l'unité du principe immanent, à l'extériorité respective des parties, déterminées les unes par rapport aux autres. La multiplicité des choses existantes, et la tendance à durer qui les caractérise, ne sont pas des illusions de l'imagination, même si la connaissance en est inadéquate, parce qu'elle renvoie au réseau infini des déterminations (1). Passivement subies du point de vue de l'individu, celles-ci traduisent ce qu'il y a en lui de limité, de négatif, de contingent ; mais en le découvrant comme tel, on restitue sa vérité partielle de mode, exprimant positivement un aspect du dynamisme inhérent à tout être.

Aussi la définition du corps humain, apparemment si proche du mécanisme cartésien, doit-elle être rapportée à une tout autre ontologie. Descartes oppose au corps inerte et relatif l'unité d'un moi, qui assure à l'homme une certaine indivisibilité, et dont la volonté libre détermine l'orientation des mouvements passionnels : la connaissance du mécanisme nous rend maîtres de la nature et de notre

(1) *E.*, I, sc. de 8 ; 28 ; *E.*, II, 30-31 ; la lettre à L. Meyer, 20-4-1663, critique l'application à la substance des notions mal comprises de la division dans l'espace et le temps (cf. *E.*, I, sc. de 15, sur l'imagination abstraite et superficielle de la quantité).

nature, parce que nous avons prise sur ses lois. Pour Spinoza, cette indépendance du moi est illusoire, et si la compréhension du mécanisme est aussi instrument de libération, c'est que le processus spirituel épouse le mouvement de l'être. Le volontarisme cartésien accorde à l'âme humaine un pouvoir sur son corps, analogue à la motion initiale imposée à la matière par l'Esprit infini et tout-puissant. Spinoza refuse « l'étendue cartésienne conçue comme une masse inerte », ce qui rend « totalement impossible de déduire l'existence des corps », et commande l'absurde recours à « une cause extérieure toute-puissante » (à Tschirnhaus, 5-5-1676) : il s'oppose ainsi à la fois à Descartes et à la systématisation occasionaliste, qui réserve à la Cause transcendante l'efficace refusée à notre âme.

Le parallélisme des attributs, et des modes qui en découlent, exclut donc toute interprétation unilatérale du spinozisme. Parce qu'une philosophie est une explication intellectuelle, les définitions de l'*Ethique* renvoient à la conception des essences par l'entendement, mais cela n'implique aucun primat idéaliste de la Pensée sur l'Etendue. Réciproquement, du fait que l'esprit humain est l'idée d'un corps déterminé, suivent plusieurs conséquences matérialistes : l'esprit pâtit selon ce que subit le corps, la fragilité de ce dernier lèse parfois l'unité personnelle (1), et la durée de notre âme est limitée à l'existence actuelle de son corps (E., V, dém. et sc. de 23). Mais cette détermination des servitudes de l'âme en fonction du corps traduit

(1) *E.*, IV, sc. de 39 : Spinoza ne voit rien qui le force à admettre que le corps meurt seulement lorsqu'il est changé en cadavre ; il évoque la folie, la maladie et même l'enfance ; cf. *E.*, II, sc. de 49 : « J'ignore ce qu'il faut penser des enfants, des idiots et des fous. »

une connaissance incomplète, où dominent encore les oppositions individuelles, figées par l'imagination. Or « l'idée du corps » n'en est pas l'écho, ou image impuissante ; elle participe à la puissance affirmative de toute idée vraie, dès qu'elle découvre sa vérité, c'est-à-dire son appartenance à un processus infini, Cause sur le plan matériel, et Raison dans l'ordre de la Pensée.

IV. — L'harmonie préétablie selon Leibniz

Cette absorption de l'unité individuelle dans le Tout écarte profondément Leibniz du spinozisme. Jeune étudiant, il avait consacré son premier travail à l'individualité, et toute sa philosophie est commandée par cette affirmation : « Ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être* » (à Arnauld, 30-4-1687). La substance sera appelée *monade*, ou unité, et l'ensemble constitue la « monadologie ».

Mais Leibniz, comme Spinoza, caractérise la substance par son dynamisme interne, au point que l'occasionalisme conduit logiquement au spinozisme : « Suivant le sentiment qui dépouille les créatures de toute-puissance et action, Dieu serait la seule substance et les créatures ne seraient que les accidents ou modifications de Dieu » (sur Lamy, 30-11-1702). Le témoignage de la conscience s'y oppose et manifeste notre spontanéité : « Or, si nous attribuons à notre âme la force inhérente de produire des actions immanentes, il convient d'admettre la même force interne, pour les autres âmes ou formes, ou natures des substances » (*De la nature...*, § 10).

Car « la réforme de la métaphysique » (titre d'un opuscule de Leibniz) passe par la transformation

de « la notion de substance » (sous-titre) et le refus du dualisme cartésien. A l'activité caractéristique de l'esprit, Descartes avait opposé la passivité de l'étendue ; Malebranche montrait que même en nos âmes, tout le mouvement vient de Dieu ; Spinoza, rétablissant un certain dynamisme de la matière, le faisait cependant dériver de l'unique source active, la Nature naturante. Pour Leibniz aussi l'étendue géométrique homogène et indifférenciée ne permet pas de rendre compte du mouvement ; les erreurs des lois cartésiennes renvoient à « quelque chose de plus réel » que la relativité réciproque du mouvement et du repos, c'est-à-dire à « la force ... et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre », au lieu de les considérer comme interchangeables (Disc. mét., § 18). Or, c'est ce qui sauvegarde la transcendance du Dieu créateur, alors que la condamnation malebranchiste de la divinisation des créatures conduit paradoxalement au panthéisme. La puissance de Dieu se manifeste plus dignement par la délégation d'une activité et d'une individualité véritables aux êtres créés, ainsi constitués comme authentiques substances, dont chacune, en un sens, se suffit à elle-même : « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime, chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde » (Disc. mét., § 9).

Cette multiplicité des points de vue est le fondement de la monadologie leibnizienne. Car Leibniz accorde aux occasionalistes « qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre » (Syst., § 13) ; autrement dit, « les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y

puisse entrer ou sortir » (**Monad.**, § 7). C'est donc en fonction de sa constitution singulière, que chaque substance « exprime » toutes les autres. La *perception* est cette représentation d'une multiplicité dans l'unité de la substance simple (*ibid.*, § 14), tandis que « l'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *appétition* » (§ 15). L'accord de toutes ces perceptions dans leur déroulement successif est réglé par l'*harmonie préétablie*, qui assure « cette liaison... de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres » (§ 56). Pour Leibniz, l'occasionalisme implique un « miracle perpétuel », malgré la généralité des lois posées une fois pour toutes par Dieu, puisqu'Il demeure directement le principe de chaque action. L'harmonie préétablie est un « système *nouveau* de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps » (art. *Journal des Savants*, 27-6-1695) ; car chaque substance représente toutes les autres selon « sa propre constitution originale... qui fait son caractère individuel », unique (§ 14) : il n'y a jamais deux créatures identiques et indiscernables, et à tout instant les divers systèmes de perceptions se correspondent rigoureusement, sans aucune interaction, simplement parce qu'ils renvoient au même ensemble. En outre, le dynamisme interne des substances « enveloppe essentiellement un progrès », et « la suite des représentations que l'âme se produit répondra naturellement à la suite des changements de l'univers même » (§ 15). Ainsi des horloges, ayant chacune son ressort propre, sonnent en même temps la même heure. « C'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers qui produit ce que nous appelons leur

communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps » (§ 14).

Mais Leibniz entend par corps « la masse organisée dans laquelle est le point de vue de l'âme » *(ibid.)*, c'est-à-dire un agrégat de substances, qui ont toutes les mêmes propriétés fondamentales. Expression de l'univers, en fonction des variations concomitantes, et force interne de développement, ce que nous nommons matière est plein de vie. A la discontinuité cartésienne entre l'animal-machine et les esprits, Leibniz oppose une hiérarchie graduelle de monades, dont les perceptions sont de plus en plus distinctes. Car Descartes a méconnu les perceptions inconscientes, les seules qui affectent les cellules élémentaires. Les monades plus complexes, ou *âmes*, possèdent la sensibilité et la mémoire : c'est le cas des animaux (**Monad.**, § 26). S'élevant à « la connaissance des vérités nécessaires et éternelles », l'homme a une « âme raisonnable, ou *esprit* » (§ 29), capable de se penser comme *moi* par les « actes réflexifs » (§ 30). L'âme est principe dominant, unifiant la multiplicité des monades qui composent son corps ; et il en est ainsi même pour les esprits supérieurs, anges ou génies de la tradition : leur statut de créature leur impose un point de vue limité.

« Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées... sont des productions » (§ 47). C'est lui qui a tout réglé selon la plus parfaite harmonie, dont chaque créature est le « miroir vivant » (*Principes de la nature et de la grâce*, § 12). Mais les esprits sont des images de la divinité, capables par leur raison d'entrer « dans une espèce de société avec Dieu » (*ibid.*, § 15), qui les comble de félicité.

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ HUMAINE

I. — Ses limites chez les postcartésiens

La conciliation de la liberté divine et de la liberté humaine, qui nourrit au XVIIe siècle tant de controverses, apparaît difficile dans ces systèmes dont la rationalisation extrême subordonne tout à Dieu. Descartes, tout en évitant les discussions théologiques, maintenait que Dieu « laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées », et que la conscience manifeste avec évidence « l'indifférence qui est en nous » (Pr., I, § 41). Illusion, réplique Spinoza, qui traduit seulement l'ignorance des causes qui nous déterminent. Et malgré leur horreur du nécessitarisme spinoziste, Malebranche et Leibniz s'accordent sur la confusion du sentiment intérieur : « Souvent nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir », et la conscience n'établit nullement « l'indifférence pure, qui nous mettrait dans une espèce d'indépendance de la conduite de Dieu sur nous » (Rech., Ecl., I). Leibniz appuie cette thèse, d'autant plus qu'une foule de petites perceptions échappent à la conscience, et qu'il n'y a jamais dans l'univers deux états indiscernables à l'égard desquels nous serions vraiment indifférents.

En outre, Malebranche et Leibniz, en magnifiant la Sagesse divine, lui attribuent la prescience inté-

grale des événements ; et si celui-ci reproche au premier d'abolir l'autonomie des substances particulières privées d'activité véritable, la force interne qu'il leur reconnaît exclut toute indétermination : « Tout est certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel* » (Théod., § 52), expression qui se trouve déjà chez Spinoza. N'est-ce pas, dira Kant (1) réduire la liberté humaine à celle « d'un tournebroche qui, lui aussi, quand il a été une fois remonté, accomplit de lui-même tous ses mouvements ? »

Cependant, la défense de la liberté humaine tient une place importante dans les trois systèmes, et l'explication de sa vraie nature engage, pour chacun des postcartésiens, sa pensée la plus profondément personnelle.

II. — Liberté et grâce chez Malebranche

Résumant la méthode dans la règle qui prescrit de faire bon usage de notre liberté, Malebranche demeure le plus proche de Descartes. S'il conteste l'indifférence pure, il reconnaît que la conscience établit notre pouvoir de consentir ou non à la vraisemblance, ou à l'attrait d'un bien particulier. « Dans la recherche des connaissances naturelles », tu dois, déclare la Raison divine, « retenir ton consentement, jusqu'à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité » (Méd. chrét., III, § 6). Et il en est de même en présence d'un bien limité, « tant que ce bien ne remplit pas le désir naturel et invincible que nous avons pour tout bien »

(1) *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Presses Universitaires de France, p. 103.

(Ecl., I), et qui ne saurait être comblé que par l'infini. Comme Descartes, Malebranche affirme donc que seule l'évidence actuelle est irrésistible, et qu'erreur ou faute naissent de la disproportion entre la finitude de l'entendement et la volonté infinie. L'attention permet également de faire prévaloir tel ou tel motif, et son détournement atténue la lumière, au point que le péché originel a pour origine une distraction d'Adam.

Mais cette explication théologique de la concupiscence, oppose Malebranche à Descartes, et appelle le secours de la grâce pour rétablir le plein exercice de la liberté. De plus, l'occasionalisme réservant à Dieu toute activité, ne laisse à la liberté qu'un pouvoir négatif d'arrêt. Ainsi Dieu intervient à un double plan : naturel, comme source du mouvement de la volonté, et surnaturel comme auteur de la grâce ; les deux éléments se combinent en une thèse qui n'a plus rien de cartésien. Au lieu que l'activité de la volonté libre distingue l'esprit de l'étendue toute passive, Malebranche fait de la volonté une simple faculté de *recevoir* le mouvement par lequel Dieu la porte vers lui. Elle tend vers la rectitude, comme la matière inerte, si nul obstacle ne l'en détourne : elle a toujours du mouvement pour aller plus loin. Mais la capacité de notre esprit étant bornée, notre vie est une suite de déterminations : la volonté *se repose* sur un bien particulier, un plaisir, qui ne serait pas mauvais s'il était maintenu à sa place subordonnée. Or le péché a tout déréglé. Certes, la lumière demeure accessible à tous ; mais la suspension du jugement exige désormais un effort pénible, et la domination du corps sur l'esprit est bien plus vigoureuse encore, lorsqu'il s'agit de notre bien. Tout homme attentif a la claire vision de l'ordre des perfections ; cependant le

plaisir sensible l'emporte. Pour y résister, la grâce réparatrice du Christ est donc une « délectation prévenante », c'est-à-dire un sentiment qui va au-devant de l'attrait sensuel, et, l'annulant, rétablit l'équilibre : ainsi notre liberté est sauvée par la grâce, et nous gardons la pleine responsabilité du choix. Le même pouvoir d'arrêt, source de la faute quand il nous empêche d'aller plus loin, devient instrument positif de perfection, lorsqu'il se refuse à l'élan passionnel, foncièrement négatif. Car l'amour-propre corrompu se ferme sur lui-même, tandis que l'appétit universel du bonheur s'épanouit dans l'amour éclairé de Dieu, principe de toute la morale (1).

III. — Spontanéité et choix du meilleur chez Leibniz

Pour Leibniz comme pour Malebranche, la responsabilité morale exige la liberté. Afin de disculper Dieu d'être cause du mal, la *Théodicée* précise les trois conditions de la liberté des créatures : contre la passivité des occasionalistes, spontanéité ou dynamisme interne caractérisant toute substance ; contre la nécessité absolue (telle que le contraire impliquerait contradiction), maintien d'une contingence liée à la pluralité des possibles ; enfin visée rationnelle d'un but, qui fait des esprits non seulement les miroirs, mais les images de Dieu, capables comme lui de choisir délibérément le meilleur.

Cependant, ce choix est inscrit d'avance dans la nature singulière de l'individu : du point de vue dynamique, l'intériorité de la force commande le

(1) Le *Traité de morale* joint à la vision rationnelle de l'Ordre l'amour évangélique du prochain, qui se traduit par des devoirs très précis selon les circonstances. Le *Traité de l'amour de Dieu* critique les fausses suppositions des quiétistes, dissociant bonheur et perfection.

développement progressif de nos virtualités propres, le passé est gros de l'avenir. Et l'aspect logique de cette conception de la substance s'exprime dans l'adage : « Tout prédicat est contenu dans le sujet ». Si les vérités de fait ne nous sont données que dans l'expérience, une analyse infinie les discernerait dans la notion de tel sujet : comme la notion complète de « *notre* Adam » enveloppe son péché, et celle de Judas sa trahison, « la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature » ; et lorsqu'il délibérait avant de franchir le Rubicon, étant donné son caractère, « il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât » (**Disc. mét.**, § 13). Un César respectueux de la légalité serait un *autre* César, et toute l'histoire de Rome en eût été changée. La moindre différence dans les événements modifie le système des possibles capables de coexister, comme le montre le mythe qui termine la *Théodicée* : à chaque instant, un être raisonnable pourrait en droit choisir une autre détermination, mais il cesserait alors d'être cet individu, dans son historicité singulière, inséparable de tel univers. Ainsi les mondes possibles sont en nombre infini, mais le seul appelé à l'existence pour sa bonté majeure enveloppe, en vue d'une plus grande perfection, toutes nos déficiences personnelles et les actes qui s'ensuivent.

On conçoit qu'Arnauld y ait vu une « nécessité plus que fatale » (let. à Leibniz, 13-3-1686) et que Voltaire ait dénoncé, en le caricaturant dans *Candide*, le tragique de cet « optimisme ». Pourtant cette thèse si extraordinaire, parce qu'elle engage toute la monadologie, est destinée par Leibniz à combattre le fatalisme, et le découragement qui en découle. Car dans ce monde-ci notre choix reste contingent, puisque « la volonté n'est déterminée

que par la bonté prévalente de l'objet » (**Théod.**, § 46). Dieu nous appelle à être ses collaborateurs. et la conviction que la perfection ne cesse de croître est pour chacun un motif de participer au progrès (*De l'origine des choses*, fin). « Tout l'avenir est déterminé sans doute ; mais comme nous ne savons pas comment il l'est ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir selon la raison que Dieu nous a donnée... et après cela nous devons avoir l'esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin du succès » (**Théod.**, § 58).

IV. — Spinoza et la libération par l'intelligence

Cette tranquillité joyeuse de l'esprit, Spinoza l'atteint par le progrès de l'intellection, sans qu'il soit besoin de supposer que Dieu vise quelque fin et se plaise à nos œuvres (à Blyenbergh, 1665). L'illusion du libre-arbitre, la motivation de notre conduite par l'espérance ou la crainte d'un souverain juge, entretiennent les vains repentirs (E., III, déf. finales 12, 13 et 27) et diminuent notre puissance, comme tous les sentiments négatifs, rattachés à la tristesse. Chaque être particulier, ou mode, exprime, selon sa nature déterminée, la positivité dynamique de l'être, tendant à s'épanouir toujours davantage (E., III, 6 et 7). Seul est pleinement indépendant le principe en sa totalité ; autrement dit, Dieu est libre, parce qu'il « existe d'après la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seul à l'action » (E., I, déf. 7) : les êtres finis se déterminent mutuellement ; et selon le point de vue, d'abord mutilé, de la connaissance empirique, les individus s'opposent entre eux, en fonction de leurs passions adverses (E., III). Le passage à la connaissance rationnelle dégage ce qui est commun à tous

les hommes : « C'est seulement en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes s'accordent toujours nécessairement en nature » (E., IV, 35). Enfin la connaissance parfaite, coïncidant avec le mouvement même du principe à ses conséquences, aperçoit intuitivement notre appartenance à l'unité ontologique, source de cet accord : la « liberté humaine » (sous-titre de E., V) est conquise par la « puissance de l'entendement » (titre).

A ces trois degrés de la connaissance correspondent trois attitudes pratiques : la loi de nature est en deçà de la moralité ; elle est rencontre de forces. « Chacun est emporté par une concupiscence personnelle » (Tr. pol., chap. 2, § 6). Il n'y a encore aucune « faute » (§ 18) ; car « sage ou insensé, tout homme ne fait-il pas partie de la nature ? » (§ 5). Il est inutile de se plaindre d'avoir une nature faible, voire criminelle : « Il n'est pas davantage en notre pouvoir d'avoir un corps sain qu'une âme saine » (à Oldenburg, 7-2-1676). Mais le remède n'est pas de vaincre les appétits adverses par un régime autoritaire, ou une religion anthropomorphique fondée sur la crainte : « Le transfert de la totalité de la puissance à un seul homme favorise la servitude et non la paix » (Tr. pol., chap. 6, § 4), et l'on ne saurait attendre du monarque qu'il échappe aux passions (§ 3). Les imputer à Dieu même, imaginé comme un despote coléreux, engendre la pire superstition, qui, loin de sauver la moralité, la condamne (E., V, sc. de 41) : « Le châtiment de la déraison, c'est cette déraison » (à J. Osten, 1671). Spinoza ne critique pas moins vivement les utopies idéalistes (Tr. pol., chap. 1, § 1) : nul ordre transcendant, divin ou philosophique, ne s'impose à l'homme, et la nécessité naturelle demeure ; c'est toujours la puissance qui l'emporte.

Mais, si Hobbes, malgré son réalisme, oppose à tort le droit du souverain au droit naturel où règne la force (à J. Jelles, 2-6-1674), Spinoza enracine le pouvoir dans la nature même, en démontrant que l'union fait la force : si les désirs individuels s'annulent l'un l'autre, la communauté de la raison dégage les intérêts de tous. « La raison ne demande rien contre la nature » (E., IV, sc. de 18) et la « vertu » garde son sens étymologique de « puissance » positive. A la connaissance par les notions communes répond le gouvernement qui décide « par consentement commun (1), de ce qui est bon ou mauvais, et où chacun est tenu d'obéir à l'Etat *(civitas)* », c'est-à-dire à « la Société renforcée par les lois et le pouvoir de se conserver » (E., IV, sc. 2 de 37). Ces lois définissent la moralité (*ibid.*, sc. 1) : en poursuivant l'utilité commune, l'individu s'épanouit dans la liberté et la paix ; s'il s'y oppose par le crime, la même utilité justifie les plus sévères sanctions : la charité envers le coupable serait une erreur ; rien ne prévaut contre la justice. « L'amour sacré de la patrie » est la plus haute forme du sentiment religieux, et aucune conduite n'est légitime « si elle comporte des suites préjudiciables à la communauté politique » (Tr. theol. pol., chap. 19). Que l'on accepte la religion comme révélée, ou qu'on la fonde sur la lumière naturelle, comme le fait Spinoza, la « vraie religion » est universelle, et revient à « pratiquer la justice et la charité » *(ibid.)*. La société rationnelle admet donc les croyances qui ne troublent pas la paix, et garantit la liberté de

(1) L'autorité émane donc de l'ensemble des citoyens, quelle que soit la forme du gouvernement (*Tr. pol.*, chap. 2, § 17). Le *Traité politique*, inachevé, n'a pu aborder l'étude de la démocratie ; mais cf. *Tr. theol. pol.*, chap. 16 : c'est le régime « le plus naturel et le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus ».

conscience (*ibid.*, chap. 20) : la raison est assez vigoureuse pour triompher de l'ignorance.

Enfin, au-dessus de la communauté rationnelle, guidée par l'utilité, le philosophe dévoile une liberté plus radicale : la connaissance du troisième genre saisit intuitivement l'unité originelle, dans sa nécessaire éternité, ou « jouissance infinie de l'être » (à L. Meyer, 20-4-1663). C'est donc « sous l'aspect de l'éternité » que Spinoza aperçoit l'essence du corps individuel (E., V, 22) et celle de l'âme qui en est l'idée en Dieu (*ibid.*, 23). Cette prise de conscience de notre éternité n'implique aucune prolongation de notre existence temporelle, mais fonde la béatitude actuelle (*ibid.*, 42). Coïncidence avec l'expansion de l'être, cette intuition est joie, accompagnée de la connaissance de son principe, donc « amour intellectuel de Dieu » (*ibid.*, cor. de 32). Spinoza en parle avec ferveur, sans rétablir pour autant un lien personnel avec ce Dieu dont l'entendement infini est de l'ordre des modes. C'est à travers la compréhension universelle de l'être, à laquelle contribue la réflexion philosophique, que « Dieu s'aime lui-même et aime les hommes » (*ibid.*, 36). L'immanence reste totale : par son adhésion intime à la nécessité rationnelle, sans autre récompense que l'accroissement de sa puissance, ou vertu (*ibid.*, fin), l'homme devient réellement un dieu pour l'homme (E., IV, sc. de 35).

CONCLUSION

Confrontées aux principaux problèmes issus du cartésianisme, les grandes philosophies rationalistes du XVIIe siècle semblent se répondre deux à deux : Malebranche et Spinoza enracinent en Dieu toute activité et toute connaissance vraie, alors que Leibniz, comme Descartes, développe les virtualités innées de l'entendement humain. Cependant Spinoza, s'il fait de l'étendue l'essence des corps, lui accorde ce dynamisme qu'accentue Leibniz, contre l'inertie de la matière cartésienne, reprise par Malebranche. L'exclusion de la finalité en physique rapproche Spinoza de Descartes, et le refus de spéculer sur les desseins de Dieu, ou la négation d'un tel anthropomorphisme, condamnent d'avance les précisions de Malebranche et Leibniz sur l'excellence de l'ouvrage divin. Devant la liberté enfin, aucun des postcartésiens n'accepte avec Descartes, de subordonner le vrai et le bien à l'indifférence créatrice de Dieu ; aucun ne fait à la liberté humaine la part si belle. Malebranche toutefois maintient qu'à chaque moment nous avons pouvoir de donner ou non notre consentement, que Leibniz et Spinoza inscrivent dans un réseau sans faille de déterminations. Mais l'unification en profondeur de la causalité physique et de la consécution rationnelle fait la nouveauté du nécessitarisme de Spinoza, face aux discussions traditionnelles sur la prévision des

possibles contingents, où Leibniz, comme Malebranche, commence en philosophe et finit en théologien.

Ces perspectives schématiques laissent cependant échapper la structure propre à chaque système. Le « grand rationalisme » est aussi un style, celui du grand siècle ; et la parfaite ordonnance de ces « bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés » (*Disc.*, 2e part.) les rend à la fois proches et incomparables entre eux, et souvent pour nous bien lointains. Chaque thèse maîtresse s'articule à l'ensemble, au point qu'elles se confirment l'une l'autre. L'évidence sert à démontrer Dieu chez Descartes, mais finalement c'est Dieu qui la fonde. La vision des idées éternelles dans la Raison universelle, ou l'harmonie préétablie, dépendent si entièrement de Dieu, que Malebranche ou Leibniz y voient parfois sa preuve la plus merveilleuse, inséparable en tout cas de ces philosophies dans ce qu'elles ont de plus personnel. Et la plénitude unique du Dieu spinoziste prend aussi une dimension neuve, quand l'intuition la dévoile au cœur de tout effort d'épanouissement, facteur de la communauté humaine.

Enfin, ces lignes de force des systèmes appelleraient d'amples développements sur la variété de leurs contenus. Le grand rationalisme peut paraître dogmatique en ses assertions majeures, si vite ébranlées par le scepticisme du XVIIIe siècle. L'audace de l'explication ne méconnaît pourtant pas la finitude de notre esprit, d'autant qu'elle se découvre par rapport à l'infini absolu. En droit, l'intelligibilité est totale : pour nous le fait s'impose irréductiblement. Le sentiment supplée à l'impossible analyse de ce qui nous convient, nous ignorons comment chaque partie de la nature s'accorde avec le tout,

ou quelle sera la décision déjà inscrite en notre spontanéité. Par le biais de la liberté ou de l'instinct de conservation, des perceptions inconscientes ou des données obscures de la foi, l'irrationnel a sa place en ces rationalismes.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

(Limitée aux éditions générales les plus accessibles *(a)*, à quelques ouvrages d'initiation *(b)* et aux principales études d'ensemble ou de confrontation entre ces penseurs *(c)*. Pour les questions particulières, science, morale, politique, etc., cf. leurs bibliographies *(B.)* et les *Histoires de la Philosophie* : E. Bréhier, t. II ; A. Rivaud, t. III).

DESCARTES

(a) *Œuvres* (complètes), éd. Adam-Tannery, 11 tomes, Vrin-C.N.R.S., réimpression en cours.
Correspondance (texte complet et trad.), éd. Adam-Milhaud, Presses Universitaires de France, 8 vol.
Choix : *Œuvres et lettres*, éd. A. Bridoux, Gallimard, coll. « Pléiade », 2ᵉ éd., 1952.
— *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié (notes), Garnier, t. I-III, 1963-1973.

(b) G. Rodis-Lewis, *Descartes, Initiation à sa philosophie*, Vrin, 1964 *(B.)*.
F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1956 *(B.)*.
P. Mesnard, *Descartes* (avec choix de textes), Seghers, 1966.
M. Beyssade, *Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (coll. « SUP »).

(c) O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Alcan, 1911.
J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (contesté comme « rationalisme »), Presses Universitaires de France, 2ᵉ éd., 1950.
F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, 2ᵉ éd., 1966 *(B.)*.
M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Aubier, 2ᵉ éd., 1968.
H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962 *(B.)*.
G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2 vol., 1971.

SPINOZA

(a) *Œuvres*, éd. Appuhn, 5 vol., Garnier (latin et trad. pour les 2 vol. de l'*Ethique*).
Œuvres complètes, éd. R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi (notes), Gallimard, coll. « Pléiade », 1954.

(b) Alain, *Spinoza*, Gallimard, 1965 (rééd. ; *B.*).
E. Misrahi, *Spinoza* (avec choix de textes), Seghers, 1964 *(B.)*.

(c) V. Delbos, *Le spinozisme*, Soc. française d'Imprimerie, 1916.
— *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza...*, Alcan, 1893.

L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Presses Universitaires de France, 4e éd., 1951.
P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Alcan, 1932 *(B.)*.
A. Darbon, *Etudes spinozistes*, Presses Universitaires de France, 1946.
S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 1963 *(B.)*.
G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. de Minuit, 1968.
M. Gueroult, *Spinoza* ; t. I, *Dieu*, Aubier, 1968 ; t. II, *L'âme* (sous presse) ; t. III, en préparation.
M. Gueroult, *Spinoza*, Paris, Aubier, t. I : *Dieu*, 1968; t. II : *L'âme*, 1974 ; t. III (à paraître).

MALEBRANCHE

(a) *Œuvres complètes*, éd. A. Robinet, Vrin-C.N.R.S., 20 tomes, 1958-1967.

(b) P. Ducassé, *Malebranche* (avec choix de textes), Presses Universitaires de France, 1942.

(c) V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Bloud & Gay, 1924.
H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, 2e éd., 1948 *(B.)*.
M. Gueroult, *Malebranche*, 3 vol., Aubier, 1955-1959.
G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands penseurs », 1963 *(B.)*.
A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, 1965.
J. Moreau, *Malebranche et le spinozisme*, introduction à la *Correspondance avec Dortous de Mairan*, Vrin, 1947.
F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

LEIBNIZ

(a) *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt (dans la langue originale, latin ou français), 7 vol., rééd. Hildesheim, G. Olms, 1960 et éd. de poche, 1965.
Œuvres choisies, éd. L. Prenant (trad. et notes), Garnier, 2e éd., sous presse.

(b) A. Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence* (avec choix de textes), Seghers, 1962 *(B.)*.
Y. Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie* (2e éd.), Vrin, 1962 *(B.)*.

(c) J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Lyon, E. Vitte, 1956 *(B.)*.
J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, Presses Universitaires de France, 1947.
Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1961 *(B.)*.
G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, 2e éd., 1962.
A. Robinet, *Leibniz et Malebranche, Relations personnelles*, Vrin, 1954.
M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 2 vol., Presses Universitaires de France, 1968 *(B.)*.

CHRONOLOGIE DES PRINCIPALES ŒUVRES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉES

DESCARTES (1596-1650)

Vers 1627-1628, *Regulae ad directionem ingenii* (**R.**), inachevées, publiées en 1701 ; vers 1630-1633, *Le monde* et *L'homme*, publiés en 1664 ; 1637, *Discours de la méthode* (**Disc.**) et *Essais (Dioptrique, Météores, Géométrie)* ; 1641, *Meditationes de prima philosophia* (**Med.**) suivies des *Objections* et *Réponses* ; 2e éd., 1642 ; traduites en 1647 ; 1644, *Principia philosophiae* (**Pr.**) ; trad. 1647 ; 1649, *Les Passions de l'âme* (**Pass.**).

SPINOZA (1632-1677)

Vers 1660, *Court traité* (en hollandais, découvert au XIXe s.) ; 1663, *Principia philosophiae cartesianae* ; 1670, *Tractatus theologico-politicus* (anonyme, **Tr. théol. pol.**) ; 1677, *Opera posthuma : Réforme de l'entendement* (**Réf.**), *Pensées métaphysiques*, *Ethique* (**E.**), *Traité politique* (inachevé, **Tr. pol.**).

MALEBRANCHE (1638-1715)

1674-1675, *La recherche de la vérité*, 2 vol. (**Rech.**) ; 1678, 3e éd. de *La recherche*, avec t. III, *Eclaircissements* (**Ecl.**) ; 1677, *Conversations chrétiennes* ; 1680, *Traité de la nature et de la grâce* (**Tr. nat. grâce**) ; 1683, *Méditations chrétiennes* (**Méd. chrét.**) ; 1684, *Traité de morale* (**Mor.**) ; 1683-1687, puis 1694 et 1698, écrits polémiques contre Arnauld, rééd. 4 vol. 1709 ; 1688, *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (**Ent. mét.**) ; 1696, *Entretiens sur la mort* ; 1697, *Traité de l'amour de Dieu* ; *Lettres au P. Lamy* ; 1708, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (**Entr. phil. chrét.**) ; 1715, *Réflexions sur la prémotion physique* (**Réfl. prém.**).

Ces œuvres connurent maintes rééditions revues par Malebranche.

LEIBNIZ (1646-1716)

1663, thèse de baccalauréat, *De principio individui* ; 1666, *De arte combinatoria* ; 1670, *Hypothesis physica nova*, en 2 parties, théorie du mouvement concret et abstrait ; 1684, *Nova methodus pro maximis et minimis* ; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* ; 1686, *Discours de métaphysique* **(Disc. mét.)** ; correspondance avec Arnauld ; 1687, *Brevis demonstratio* (contre les lois cartésiennes du mouvement) ; 1694, *De primae philosophiae emendatione...* ; 1695, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* **(Syst.)** ; 1697, *De rerum originatione radicali* ; 1698, *De ipsa natura...* (contre les occasionalistes) ; 1704-1705, rédaction des *Nouveaux Essais* (contre Locke, publiés fin XVIIIe s., **N.E.**) ; 1710, *Théodicée* **(Théod.)**, *Causa Dei...* ; 1714, *Monadologie* **(Monad.)** ; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.*

La *Théodicée* est le seul grand ouvrage publié par Leibniz ; certains de ces écrits sont des articles de revues savantes ; beaucoup sont posthumes.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé en France, à Vendôme
Imprimerie des Presses Universitaires de France
Édit. n° 34 872 — Imp. n° 25 173
1977

Que sais-je?

COLLECTION ENCYCLOPÉDIQUE
fondée par Paul Angoulvent

Derniers titres parus

1646 **Le Saint-Empire** (J.-Fr. Noël)
1647 **Le basket-ball** (G. Bosc et R. Thomas)
1648 **Géographie des langues** (R. Breton)
1649 **Les Celtes** (V. Kruta)
1650 **Economie de la R.D.A.** (H. Smotkine)
1651 **La littérature néo-africaine** (A. Nordmann-Seiler)
1652 **L'étymologie anglaise** (P. Bacquet)
1653 **Le droit pénal des affaires** (J.-M. Robert)
1654 **La chimie minérale** (J. Besson)
1655 **La formation continue** (P. Besnard et B. Liétard)
1656 **Les jeux de mots** (P. Guiraud)
1657 **L'algèbre vectorielle** (G. Casanova)
1658 **Le maoïsme** (Fr. Marmor)
1659 **Les avocats** (G. Boyer Chammard)
1660 **Les mots américains** (G. J. Forgue)
1661 **L'anxiété et l'angoisse** (A. Le Gall)
1662 **La photomacrographie** (G. Betton)
1663 **La Mongolie** (J. Legrand)
1664 **Les animaux préhistoriques** (H. et G. Termier)
1665 **Les maladies de la circulation sanguine** (Ch. Bourde)
1666 **Le Mexique** (M. Humbert)
1667 **La médecine nucléaire** (P. Blanquet et D. Blanc)
1668 **Les Basques** (J. Allières)
1669 **L'enfant psychosomatique** (L. Kreisler)
1670 **La dévaluation** (P.-H. Breton et A.-D. Schor)
1671 **Le raisonnement** (P. Oléron)
1672 **Le marketing** (A. Dayan)
1673 **Les complexes** (R. Mucchielli)
1674 **Ceylan « Sri Lanka »** (E. Meyer)
1675 **La vie chinoise** (M. Jan)
1676 **Les matériaux nucléaires** (J. Guéron)
1677 **Les contrats** (J. Hauser)
1678 **La sociologie de la publicité** (G. Lagneau)
1679 **Les accumulateurs électriques** (J. Hladik)
1680 **Les marchés publics en France** (J. Dupoux et B. Grosgeorge)
1681 **La littérature autrichienne** (J. Gyory)
1682 **La protection civile** (A.-P. Broc)
1683 **Les fascismes** (H. Michel)
1684 **La Mauritanie** (C. Toupet et J.-R. Pitte)
1685 **Développement et tirage noir et blanc** (G. Betton)
1686 **Keynes et le keynésianisme** (P. Delfaud)
1687 **Le mondialisme** (L. Périllier et J.-J. L. Tur)
1688 **La littérature soviétique** (A. Prechac)
1689 **Les biens immobiliers** (J.-L. Montigny)
1690 **Les agents de l'Etat** (M. Piquemal)